



**LA CIUDADANIA COSMOPOLITA:
EL PROBLEMA DE LA (RE)CONSTRUCCIÓN
DE LA CIUDADANIA COMO BIEN PRIMARIO**

**LUCIANE LOURDES WEBBER TOSS
TESINA**

**Directora: Dra. Nuria Belloso Martín
Departamento de Derecho Público
Programa de Doctorado:
Sociedad plural y nuevos retos del Derecho**

Universidad de Burgos

2003

INDICE

ÍNDICE 1

INTRODUCCIÓN 4

CAPÍTULO I

CONCEPCIONES DE CIUDADANIA 11

1.1 La construcción del concepto de ciudadanía 12

1.1.1 Las ciudades-estados griegas 14

1.1.2 El Imperio Romano 17

1.1.3 La Edad Media como Transición	20
1.1.4 Las Revoluciones Inglesa, Americana y Francesa	22
1.1.5 El Surgimiento del Estado Social	27
 1.2 Los Conceptos contemporáneos de ciudadanía	 31
1.2.1 La ciudadanía Liberal	32
1.2.2 La ciudadanía Social	37
1.2.3 Las concepciones del liberalismo igualitario	47
1.2.4 La ciudadanía Comunitarista	64
1.2.5 La ciudadanía Republicana	81
 CAPÍTULO II	
LOS FUNDAMENTOS DE LA CIUDADANIA COSMOPOLITA	89
 2.1 El Proceso de Globalización	 90
 2.2 Nación, Nacionalismo e Identidad Nacional	 95

2.3 Sistema Democrático, Sistema de Derechos y los Derechos Diferenciados o Étnicos	105
2.3.1 Democracia y participación cívica	107
2.3.2 Derechos Diferenciados y Políticas de Reconocimiento	122
 2.4 Construyendo una concepción de ciudadanía cosmopolita	133
2.4.1 Pluralismo, Interculturalismo y Multiculturalismo	136
2.4.2 Tolerancia, Relexividad y Solidaridad	144
2.4.3 Inmigración, Intolerancia y ciudadanía	149
2.4.4 Ciudadanía Cosmopolita. La ciudadanía como bien primario	156
 CONCLUSIONES	167
 BIBLIOGRAFÍA	179

INTRODUCCIÓN

“¡Ama a la humanidad como a ti mismo! Esto es todo y nada más es preciso; sabrás después como hay que vivir. Y, además, solo existe una verdad...una verdad antigua, muy antigua y, sin embargo, es preciso repetir una y mil veces que hasta ahora no se arraigó en nuestros corazones. El conocimiento de la vida está encima de la vida; el conocimiento de la felicidad está encima de la propia felicidad... Ahí está aquello por lo que se debe luchar y ¡yo lucharé contra eso! Si todos quisieran, todo cambiaría en la tierra en un momento”

(DOSTOIEVSKI, *Sueño de un Hombre Ridículo*, 1877).

Desde hace algunas décadas han proliferado las discusiones, los debates y también la producción científica acerca de la ciudadanía. Sabemos que no se trata de una temática novedosa en sí, pues ya desde las civilizaciones griega y romana se convirtió en un status con una importante carga jurídico-social. Actualmente, el fenómeno de la globalización en que nos hallamos inmersos ha dado lugar a una recuperación de la noción de ciudadanía, ahora acompañada del calificativo de “cosmopolita”. Y es precisamente esta nueva categoría la que ha despertado nuestro interés para, desde el ámbito de la filosofía jurídica, acercarnos a la misma y conocer los claro-oscuros del cómo se ha ido forjando esta categoría a lo largo del tiempo y cómo se presenta en una sociedad multicultural y cambiante en el siglo XXI. La ciudadanía representa hoy un nuevo paradigma, digno de reflexión y discusión. Se hace necesaria una (re)construcción de la ciudadanía porque además de las diferencias socio-económicas que antes venían a ser los principales elementos característicos del concepto de ciudadanía, nos enfrentamos ahora a una nueva tipología de sociedad. Esta renovada sociedad reúne diferentes etnias y culturas, a la vez que convive con la transformación que está experimentando el propio concepto de soberanía nacional, dado el mayor protagonismo de las entidades supranacionales que deben convivir con las reivindicaciones de las autonomías. El sustrato de la ciudadanía de hace siglos ha cambiado, las problemáticas subyacentes también y las respuestas, en consonancia, deben ser también las adecuadas a esta nueva realidad. Así pues, “*La ciudadanía*

cosmopolita: el problema de la (re)construcción de la ciudadanía como bien primario” es el tema objeto de la presente investigación.

A la luz de lo que acabamos de indicar, surge el interrogante de cómo establecer una propuesta ético-jurídica que de cuenta de la diversidad y armonice las relaciones. Es decir, qué reconocimientos de carácter jurídico y político son necesarios para que se integren diferentes culturas y etnias. La ciudadanía es un *status* otorgado a cada ser humano, mediante la concesión de derechos civiles, políticos y sociales. Y por ser concesión, y por tratarse de derechos, la ciudadanía no es un concepto cerrado y ajeno a los cambios sociales, políticos y económicos que influyen en la vida de cada ser humano. El concepto de ciudadanía varía de acuerdo con el contexto histórico. Es decir, la gama de derechos conquistados por cada ciudadano representa la evolución de los procesos sociales y políticos, que envuelven a toda la humanidad. El presente estudio tiene la intención de establecer los criterios y métodos desarrollados en la evolución del concepto de ciudadanía, desde su génesis hasta la actualidad a la vez que apuntamos la necesidad de una reconceptualización/reconstrucción de un concepto de ciudadanía cosmopolita.

La metodología empleada en la presente investigación se ha llevado a cabo a través de la lectura comparativa de obras y artículos, de teóricos norteamericanos y europeos, básicamente. Aunque tratándose de una investigación dirigida a la ciencia jurídica, nos hemos preocupado por realizar un análisis contextualizado, es decir, con elementos históricos, políticos y sociológicos desarrollados en la investigación. Por consiguiente, no se trata de un estudio jurídico acerca del concepto de ciudadanía sino, y principalmente, de un estudio

interdisciplinar. El concepto será construido a partir de la filosofía griega, asentado en las Revoluciones Americana y Francesa, rediscutido con ocasión de la II Guerra Mundial y cuestionado a partir de la década de los noventa.

Las dificultades por las que hemos atravesado para la realización del mismo han sido consecuencia principalmente de la escasez de bibliografía especializada en el tema en las bibliotecas brasileñas. Por ello, durante el periodo de estancia en la Universidad de Burgos, con ocasión de la realización del periodo de docencia, primer año del Programa de Doctorado “Sociedad plural y nuevos retos del Derecho”, que estamos cursando, aprovechamos para hacer un recorrido exhaustivo de la bibliografía existente sobre el tema. Ciertamente que no hemos sacado todo el aprovechamiento que se podría a las lecturas realizadas pero es también una limitación derivada del carácter inicial de este trabajo, un trabajo que no deja de ser una aproximación a la temática mucho más amplia y rica de la ciudadanía cosmopolita y que en estas páginas no puede abarcarse en toda su complejidad.

La presente investigación se divide en dos partes, que son: en el capítulo I, *La Construcción del Concepto de ciudadanía* y, en el capítulo II, *La ciudadanía Cosmopolita*.

Cuando abordamos la expresión cultura o cultural, es importante dejar claro que no nos estamos refiriendo a la cultura en la acepción docta de la palabra, o al significado antropológico y político, ni tampoco al conjunto de comportamientos de los seres humanos. Nos referimos a la cultura como identidad

lingüística, religiosa y étnica, o incluso, como tradición cultural¹. El propio término abarca la utilización de la expresión minorías. En la definición de minorías quedan comprendidos los siguientes elementos: “minoría numérica” -los que no se integran en la cultura o en el poder hegemónico-, “inferioridad o dependencia” -dependencia con respecto al poder estatal y sus estructuras de poder-, “rasgos comunes identificativos” -un colectivo con un patrimonio histórico propio-. Las minorías, precisamente por las características citadas, luchan para el reconocimiento del poder hegemónico a través de reivindicaciones como la de autonomía para su patrimonio cultural y prestaciones y derechos, con el propósito de alcanzar el nivel medio de los ciudadanos del Estado. A pesar de que las minorías que vamos a tratar reivindiquen derechos de autonomía -minorías nacionales- y de igualdad -minorías étnicas-, dejamos fuera de nuestro estudio las reivindicaciones específicas de grupos tales como mujeres, homosexuales, trabajadores, pobres o de otros grupos organizados que, sin embargo, son reconocidos como nacionales.

Los derechos de la ciudadanía se instauran a partir de procesos de luchas que culminan en las declaraciones modernas de derechos -principalmente la francesa y la norte-americana-. A partir de entonces, todos los tipos de conflictos son abordados para estructurar y profundizar en los derechos de la ciudadanía. Trataremos aquí, básicamente, los conflictos teóricos.

¹ Estas definiciones podemos encontrarlas en la obra de Giovanni Sartori, cuando apunta los objetos de análisis de los multiculturalistas norteamericanos. Vid. SARTORI, Giovanni. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, Multiculturalismo y Extranjeros*. Traducción de Miguel Ruiz de Azúa, Buenos Aires: Taurus, 2001, pp. 69-70.

En la primera parte de la investigación, “La construcción del concepto de ciudadanía”, analizamos los pilares sobre los que se asienta la ciudadanía moderna y cómo se ha producido su expansión. Trataremos de profundizar en la evolución histórica del concepto de ciudadanía incorporado en la filosofía griega, romana y en las Revoluciones Americana, Inglesa y Francesa - hasta su tipificación político-ideológica-, lo que nos acaba reconduciendo a la distinción entre ciudadanía Liberal, Social, Liberal Igualitaria, Comunitarista y Republicana. Dejamos constancia de que hemos dedicado un mayor número de páginas a la ciudadanía liberal que a los otros tipos de ciudadanía. Ello obedece a que, la ciudadanía liberal, en nuestra opinión, engloba la llamada ciudadanía liberal conservadora, la social y la igualitaria pero, con diferencias que impide que puedan ser analizadas en su conjunto. Las corrientes conceptuales más importantes son, sin duda, las que acaban reconduciendo a la tipología de ciudadanía liberal igualitaria y comunitarista. Ambas son las que introducen las discusiones que permiten la conceptualización de una ciudadanía republicana, que como veremos, tiene rasgos tanto igualitarios como comunitaristas. La ciudadanía republicana, abordada de forma sintética en la primera parte, será nuevamente objeto de estudio en la segunda parte, cuando tratemos acerca de los sistemas democráticos.

En la segunda parte del presente trabajo de investigación, siguiendo la misma metodología, cual es la de construir los elementos necesarios para llegar a sustentar una determinada tesis conclusiva, abordaremos los fenómenos que entendemos han influido para llegar a perfilar un concepto de ciudadanía cosmopolita. Globalización, nación, democracia, derechos diferenciados, derechos

humanos y universalismo son los conceptos y concepciones que hemos ido abordando progresivamente.

En este capítulo tampoco hay un equilibrio en la respectiva extensión de los sub-títulos. Los temas que abordamos en esta segunda parte son los referentes a la autodeterminación nacional, a la identidad, a las políticas de reconocimiento, a la relación entre minorías étnicas con los Estados nacionales, al racismo y a la xenofobia, entre otros. La idea central es la de que el fenómeno global produce una “ruptura” en los tradicionales conceptos de nación, democracia, soberanía, fronteras y derechos. Esta ruptura propicia la discusión con respecto a la ciudadanía y con respecto a la universalidad del concepto; es decir, si la ciudadanía es un derecho básico –o un bien primario, o un derecho fundamental– habría que presentarla entonces de la perspectiva del Estado nacional.

La cuestión primordial gira en torno a la cuestión de hasta qué punto podemos hablar de una ciudadanía desde la óptica de los Estados nacionales, o dicho de otro modo, preguntarse si es posible una ciudadanía nacional sin tener en cuenta la transfronterización de la economía, de la política y de la cultura. La presente investigación tiene como objetivo presentar una propuesta que podríamos calificar de “inclusiva”. Es decir, defendemos la inserción de los ciudadanos en los procesos de decisiones políticas en los Estados globalizados de manera que sea posible legitimar los mecanismos de acción jurídica a partir del reconocimiento de las diferencias. Sostenemos en nuestra propuesta que se pueden reconocer derechos, independientemente de su origen, de su etnia, de su localización geográfica.

Confiamos en que los lectores de este trabajo compartan, al menos, algunas de las reflexiones que aquí planteamos. Y si no fuera así, tenemos la certeza de que discrepar y tener otros puntos de vista también resultará enriquecedor en aras de la (re)construcción del concepto de ciudadanía que aquí hemos intentado esbozar.

CAPÍTULO I

CONCEPCIÓN DE CIUDADANIA

1.1 La construcción del concepto de ciudadanía

El concepto de ciudadanía no es cerrado, limitado o inmutable sino que varía en función de los antecedentes históricos, del desarrollo personal y colectivo del ser humano, de las cuestiones económicas internas y externas de cada país². Algunos autores definen la ciudadanía de una persona en el sistema normativo como el conjunto de problemas que se resuelven a partir de este sistema³. Esta concepción parte del presupuesto de que el ejercicio de la ciudadanía comporta no solamente una gama de derechos sino una serie de obligaciones, tanto en la relación entre el ciudadano y el Estado, como en la relación inversa.

DONATI apunta que, en las relaciones sociales, hay que considerar algunas dimensiones que definen esta relación conceptual de la ciudadanía, tales

² Cfr. PINSKI, Jaime y BASSANESI PINSKI, Carla (orgs.). *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003, p. 9.

³ Vid. STINCHCOMBRE, en BELLOSO MARTÍN, Nuria. “*Un’aprossimazione alla cittadinanza sociale e ai Diritti Sociali*”. En: *Annali del Seminario Giuridico*. Università di Catania: Giuffrè Editore, n° 3, 2003, p.1.

como: la dimensión psicológica –sentimiento de pertenecer a algo–, la dimensión cultural –modos y estilos de vida, como la nacionalidad–, la dimensión económica –inserción en el sistema de recursos–, la dimensión social –compartir algo– y la dimensión jurídica –inserción en un sistema de derechos y obligaciones–⁴. Para ZAPATA–BARRERO la ciudadanía es un status de actuación, donde el ser humano tiene respaldo para participar en la esfera pública⁵. Es decir, más que un concepto o idea de ciudadanía, podríamos considerarlo – derecho a la ciudadanía – como un *status* que algunas personas han alcanzado por medio de derechos reconocidos y que otras personas pueden pretender obtener.

A pesar de que muchos autores atribuyen a las Revoluciones Inglesa, Americana y Francesa el diseño más aproximado de lo que conocemos como ciudadanía occidental contemporánea, muchos pueblos han delineado, al menos mínimamente, las ideas y aspiraciones que han formado parte de lo que hoy denominamos ciudadanía. En una concepción moderna, la ciudadanía combina tres tradiciones históricas: griega –participación política y participación en asuntos públicos–, romano–cristiano –reivindicación y crítica con respecto a la autoridad pública– y hebraica –lealtad y auto–sacrificio con respecto a la comunidad–. La griega y la hebraica relacionan al ser humano con su comunidad y la romana–cristiana daba una mayor importancia al individuo.

Conforme al historiador SIMON DUBNOW, una nación pasa por tres estadios antes de configurarse como nación/estado o espacio público, tales como: el estadio tribal, el político–territorial y el histórico–cultural. Es decir, la

⁴ Cfr. DONATI, en BELLOSO MARTÍN, Nuria, *op. cit.*, p.p. 1–2.

construcción de la nación recorre un camino que define su dimensión, sus concepciones y su representación interna, desde el interés grupal mínimo al consenso de la diversidad de sus participantes o, como denominamos actualmente, de sus ciudadanos⁶. Desde el principio de la civilización, en la formación de las aldeas tribales, o de las comunidades políticas, la preponderancia del elemento cultural–religioso, traducía el vínculo que mantenía a los seres humanos relacionados. Obviamente, el elemento preponderante que justificaba las aglomeraciones era lo económico, es decir, poblaciones alrededor de ríos, o de reservas con recursos naturales de subsistencia. Sin embargo, la formación de tribus o aldeas y la convivencia entre ellas, se producía en relación directa con sus creencias, tradiciones y religiosidades. Así era con los hebreos que, por ejemplo, creían ser el pueblo elegido por Dios. Dejando a un lado las persecuciones y los cambios políticos acaecidos en el seno de la comunidad hebraica, puede apuntarse una característica común, cual era la de la creencia en una superioridad ética judaica. Ser hebreo significaba actuar correctamente con relación al otro y con relación a sí mismo, creer en el prójimo era una creencia y un deber tal vez mayor que la propia creencia en Dios. La creencia en la superioridad ética es considerada, por muchos autores especializados, como lo que ha hecho posible la existencia de una civilización hebraica⁷.

1.1.1 Las ciudades–estados griegas

⁵ Vid. ZAPATA–BARREO, en BELLOSO MARTÍN, Nuria, *op. cit.*, p. 2.

⁶ Cfr. DUBNOW, en PINSKI, Jaime y BASSANESI PINSKI, Carla (orgs.), *op.cit.*, p. 19.

⁷ PINSKI, Jaime y BASSANESI PINSKI, Carla (orgs.), *ibidem*, p.p. 15–19.

Los elementos que componen la concepción contemporánea de ciudadanía –democracia, participación, libertad,– se han inspirado en la literatura filosófico–política de la antigua Grecia. No nos cabe rescatar en este trabajo toda esta literatura, lo haremos parcialmente con relación a la teoría aristotélica utilizada por los comunitaristas contemporáneos. Por ahora, nos interesa analizar las ciudades–estados y la forma de participación de los griegos en las estructuras políticas de organización.

Las ciudades–estados surgieron en un cuadro de crecimiento económico –griegos y fenicios habían fundado colonias por toda la costa del mediterráneo– y social y eran, casi en su totalidad, asociaciones de propietarios de tierra. Era una relación dialéctica que se establecía entre individuo y comunidad y donde tal individuo –propietario autónomo de sus medios de subsistencia y riqueza– existía sólo cuando estaba integrado en tal comunidad. Todos los conflictos internos tenían que ser solucionados comunitariamente. La comunidad (ciudad–estado) tenía su espacio público de poder y decisión colectiva y otras actividades, no propiamente políticas, que podían ser denominadas culturales, como cultos comunes, festividades, comercialización de bienes⁸.

Las ciudades–estados, o su modelo, serán utilizadas como parte de la argumentación comunitaria contemporánea. Ello obedecía a que éstas eran comunidades en un sentido más significativo de lo que serían los Estados–nacionales contemporáneos. La identidad comunitaria de las ciudades–estados fue

construida en una base heterogénea y diversificada –sin unidad étnica o racial–. Esta diversidad se encuentra en la ciudad–estado y fomenta la convergencia de lenguas, monedas, costumbres y elabora una identidad consensual y única. Así surge la ciudad con identidad y territorio definidos. Hay que recordar que no todas las ciudades–estados se ajustan a un criterio de formación que pueda ser tomado como identificador. Algunas surgen de la costumbre de tiempos remotos, otras de asociaciones como las de artesanos del hierro y otras, como las del mediterráneo, poseen colonos de varias procedencias⁹.

No podemos, sin embargo, olvidar que las ciudades–estados no representaban, necesariamente, modelos de inclusión, al contrario, representaban más bien, un modelo de exclusión, pues quien no formaba parte de la comunidad no existía. En efecto, muchos de los habitantes de la comunidad no eran considerados ciudadanos. La lista es amplia: los extranjeros domiciliados, los esclavos, los hilotas, etc. Además de los que no eran considerados ciudadanos, dentro de los propios ciudadanos había una política de diferenciación interna. Es el caso de las mujeres que quedaban al margen de la vida pública, de los ancianos que dominaban en las decisiones de la comunidad y de los granjeros sin tierra, que establecían el elemento de los conflictos sociales en el interior de la ciudad–estado. Asimismo, en el modelo ateniense de democracia –directa y no representativa–, los inmigrantes, las mujeres y los esclavos quedaban excluidos del proceso democrático¹⁰. Pertenecer a comunidades, o ciudades–estados, ser propietario de

⁸ Cfr. GUARINELLI, Norberto Luiz. “Cidades–Estados na Antiguidade Clássica”. En: PINSKI, Jaime y BASSANESI PINSKI, Carla (orgs.), *op. cit.*, p. p. 30–33.

⁹ Cfr. *ibidem*, p. 34.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, p.p. 35–40.

tierra, ser del sexo masculino y ser libre, estos eran los elementos que formaban la idea/concepción/concepto de ciudadanía griega.

La ciudadanía griega era, por tanto, ejercida a través de la participación en los asuntos públicos; sin embargo, era excluyente, a la vez que se establecían diferencias entre los que integraban la sociedad griega. Así, la ciudadanía ateniense presentaba características que en la modernidad deberían haberse superado, tales como: la exclusión y no inclusión de todos los que habitaban la ciudad–estado, considerar solamente a los atenienses como los realmente libres e iguales. Se trataba de una democracia participativa y, sin embargo, la asamblea tenía poder sobre la vida privada por lo que el concepto de libertad era relativo y no respetaba la intimidad personal¹¹.

1.1.2 El Imperio Romano

La idea de la existencia del ciudadano como integrante de su comunidad–ciudad–estado se modifica con el surgimiento del Imperio Romano. Después de la llamada Guerra de los Socios (89 a.C) todos los habitantes del Imperio, independientemente de la comunidad de que formaran parte, tenían derecho a la ciudadanía de Roma. Es decir, englobaba a todos los que formaban parte del Imperio, fuesen ricos o pobres, habitantes de Roma, de Italia o de los

¹¹ Cfr. BELLOSO MARTÍN, Nuria. *op. cit.*, p.p. 2–3.

territorios conquistados. Sin embargo, la participación política directa desaparece dando lugar a un espacio público restringido. Ello obedece a que ser ciudadano romano dependía más de cualidades particulares y no de públicas como, por ejemplo, la herencia¹².

Para los romanos el término *civitas* significaba ciudadanía, ciudad y Estado, así los conceptos se mezclaban en uno solo. Si para los griegos la *polis* – ciudad– antecedía al *polites* –ciudadano–, para los romanos el conjunto de ciudadanos formaba el Estado. La sociedad romana estaba, básicamente, formada por patricios, propietarios rurales, plebe, clientes y aquellos que obedecían a los patricios –los esclavos–. Inicialmente, solamente los patricios poseían derechos de ciudadanía. Sin embargo, fue la lucha por los derechos de la plebe lo que marcó una cierta evolución en el concepto. Las plebes urbanas se preocupaban de los derechos políticos y sociales –ocupar cargos de representación en el Senado, contraer matrimonio con patricios, etc.–; las plebes rurales, sin embargo, se preocupaban de los derechos económicos –tierras, impuestos, confiscaciones, etc.–¹³.

Muchos fueron los progresos en la búsqueda, que a veces unificaba patricios y plebeyos, de los derechos de ciudadanía. La publicación de la Ley de las Doce Tablas en el siglo V a.C., las limitaciones en el tamaño de las propiedades, la instauración de plebiscitos y la aprobación de la Ley Hortensia –los plebiscitos tenían fuerza de ley sin necesidad de aprobación por parte del Senado Romano– la

¹² Cfr. GUARINELLI, Norberto Luiz, *op. cit.*, p. p. 41–47.

¹³ Cfr. FUNARI, Pedro Paulo. “A ciudadanía entre os romanos”. En: PINSKI, Jaime y BASSANESI PINSKI, Carla (orgs.), *op. cit.*, p.p. 49–52.

abolición de la posibilidad de ser siervo por contraer deudas –Ley Poetelia Papiria–, la Ley Sempronia que establecía qué tierras públicas retomadas deberían ser divididas entre los ciudadanos pobres; en definitiva, una serie de derechos exclusivos de patricios que fueron extendidos a la plebe. Con Caio Graco se establecen los derechos de recurrir a las autoridades en el caso de abusos cometidos por poderosos, además del amplio acceso a la información acerca de los derechos¹⁴. Aunque hubiesen accedido a la ciudadanía romana, sus titulares eran obligados a obedecer los preceptos de sus ciudadanías originales, es decir, de cada ciudad. Y no podemos olvidar que el Imperio estaba formado por una inmensa federación de ciudades autónomas, con sus propios estatutos políticos decisorios –magistratura local, cámaras municipales, etc.–¹⁵.

Para los romanos, la ciudadanía venía a significar la bilateral relación del individuo con la comunidad civil. Esta relación era establecida por la bilateralidad Derecho y ciudadano y ciudadano y Estado. Era excluyente en la medida en que diferenciaba a los ciudadanos de los no ciudadanos¹⁶, pero incluyente en la medida en que reconocía las diferentes culturas y los pueblos que integraban la sociedad civil –como estrategia de dominación–, con el fin de evitar conflictos entre y con los pueblos conquistados. Con el Edicto de Caracalla (188–217) y con el advenimiento del cristianismo, todos los hombres libres –protección dentro y fuera de la comunidad– son ciudadanos y la relación de protección se da en un sistema de normas y en el reconocimiento de un poder centralizado.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, p.p.53–62.

¹⁵ Cfr. FUNARI, *ibidem*., p.p. 64–72.

¹⁶ Con la expansión del Imperio Romano, las diferencias se daban normativamente entre ciudadanos de Roma y demás ciudadanos del Imperio – *status civitatis* –, entre los libres y los esclavos – *status libertatis* – y entre padres e hijos – *status familias* (Cfr. BELLOSO MARTÍN, Nuria, *op. cit.*, p. 3).

Sin embargo, son las elecciones de Roma las que mejor caracterizan los derechos civiles y políticos de los romanos. En Roma votaban, incluso, pobres y libertos. Las asambleas ejercían funciones electorales y legislativas, siendo el voto romano grupal. El voto secreto fue introducido al final de la República y con él la cédula. Había posibilidad de realizar comicios y reuniones previas que contaban con la participación de todos, incluso con los que no tenían derecho al voto. Las mujeres quedaban excluidas del proceso, teniendo como único foro de participación los juegos. Los juegos de gladiadores eran los únicos en los que las mujeres podían, con el resto de la población, escoger entre la vida y la muerte del perdedor. Al contrario de lo que se conoce, quien decidía la vida o la muerte de los perdedores no era el emperador sino el pueblo que asistía a los juegos¹⁷. De hecho, la ciudadanía romana no garantizó los derechos civiles, políticos, fiscales y legales a todos los habitantes del Imperio Romano sino, a diferencia de los griegos, los romanos establecieron la posibilidad de representación política, sin tener que reunir previamente unas determinadas condiciones económicas. Los romanos dieron lugar al Forum, a la Cámara y al Senado, al voto secreto, al diseño de la vinculación constitucional. Todos estos elementos fueron utilizados, siglos más tarde, por la revolución Americana¹⁸.

1.1.3 La Edad Media Como Transición

¹⁷ Cfr. FUNARI, Pedro Paulo, *op. cit.*, p.p. 63–71.

En la Edad Media, partiendo de la antigua relación entre ciudadano y ciudad, el ciudadano pasa a ser el peregrino. Después del renacimiento se opera un gran cambio en el que se tendrán más presentes los deseos del Monarca o la extensión de su reinado, dejando en un esgundo plano la ciudad. El ciudadano desaparece y da lugar al súbdito¹⁹. El derecho natural originado en el derecho romano tuvo una lectura aproximada pero siempre centrado en Dios. Así, SAN AGUSTIN afirmaba que una ley terrena, humana, no puede nunca ser contraria a una ley divina. Los conceptos de ciudadanía ya se concretan con los conceptos de propiedad. El ejercicio político estaba destinado a los que tenían riquezas y posesiones, es decir, a la iglesia o a la nobleza²⁰.

En la época del feudalismo, el concepto de ciudadanía ya incluía el concepto de status social. Es decir, los derechos, estaban basados en la clase social en la que el hombre se situaba o pertenecía –vasallos, esclavos, nobles, clero,– como en la ciudad de la que formaba parte. La evolución del concepto implicó una fusión geográfica y funcional.

1.1.4 Las Revoluciones Inglesa, Americana y Francesa

¹⁸ Cfr. *Ibidem*, p.p. 72–76.

¹⁹ Cfr. BELLOSO MARTÍN, Nuria, *op. cit.*, p. 5.

²⁰ Cfr. TOLEDO SILVEIRA, Cláudia Maria. *A Evolução Histórica do Conceito de Cidadania*. En: www.jusnavegandi.com.br/Toledo, 2003.

La Revolución Inglesa, de 1640, da origen al primer país capitalista del mundo, donde la tierra deja de ser fuente de subsistencia y pasa a ser fuente de obtención de lucro. Los cambios propuestos por Inglaterra dieron lugar a la sustitución de la predominante cultura agrícola por la industrial, de un precario sistema de locomoción por una red de transportes y de la cultura de subsistencia medieval por una de superproducción y por precios bajos. La ética protestante hace posible y fomenta la idea de acción humana en el mundo material. Es el momento en que el poder estatal pasa a una nueva clase social y surge el agricultor capitalista²¹.

Entre 1640 y 1688 –Revoluciones Puritana y Gloriosa, respectivamente– Inglaterra mudó su sistema económico y político. Comenzó a limitarse el poder monárquico, la soberanía parlamentaria, las políticas de expansionismo, la garantía de los poderes a la propiedad privada y a la constitución monárquica. El parlamento asumía el poder político. Con el surgimiento del Estado capitalista, las ideas de libertad y autonomía de la voluntad, es decir, la gama de derechos naturales, van a componer lo que modernamente conocemos como Teoría Liberal Clásica²².

T. HOBBS, en su conocida obra del *Leviatã*²³, desprende al ser humano de una concepción metafísica, es decir, de una conceptualización teológica. Para HOBBS, el “*individuo igual, libre, general, sujeto a impulsos*

²¹ Cfr. MONDAINI, Marcos. “O respeito aos direitos do individuo”. En: PINSKI, Jaime y BASSANESI PINSKI, Carla (orgs.), *op. cit.*, p.p. 117–124.

²² Cfr. *Ibidem*, p.p. 125–128.

²³ Cfr. HESPANHA, António Manuel. *Panorama Histórico da Cultura Jurídica Europeia*. Lisboa, Fórum da História, Publicações Europeias–América, 1998, p.64.

naturales” es la llave para la comprensión del poder político. El hombre libre posee voluntades propias y podría lanzarlas vinculando a otras voluntades, el poder es absoluto e indivisible. Surge la teoría voluntarista y contractualista, pues la forma de expresión de la voluntad es el pacto. Para el voluntarista el derecho es siempre una consecuencia de la voluntad, sea la de Dios –para San Tomas de Aquino,– sea la del príncipe –para HOBBS,– sea la del legislador –para ROSSEAU–. De ahí que no competa al voluntarista pensar el derecho sino que debe limitarse a obedecerlo²⁴. Con J. LOCKE y, más tarde, con J.J. ROSSEAU, la autonomía de la voluntad va a transformarse en fuente del derecho para el Estado Moderno.

Para LOCKE, el poder es limitado y divisible. Los derechos naturales a la vida, a la libertad y a los bienes, solamente pueden ser garantizados a partir de la propiedad privada y quien deberá garantizarlos es el poder estatal en la forma de poder legislador; de ahí que el contrato llegue a ser la forma de regular y preservar la propiedad privada. Para el autor, a diferencia de HOBBS, que se refiera al “*pacto de sumisión o de consentimiento*”, el contrato recibe la denominación de contrato social. La división estatal propuesta por LOCKE establece el poder legislativo como el más importante y los poderes ejecutivo y federativo como secundarios. Los tres poderes deberían dirigirse por la decisión de la mayoría y respetar a las minorías, sobre todo en el derecho a la propiedad. Decía LOCKE que la tolerancia, otro icono del liberalismo, no es la diversidad de opinión sino el respeto de las opiniones diversas²⁵.

²⁴ Cfr. HESPANHA, António Manuel, *ibidem*, p.111

²⁵ Cfr. MONDAINI, Marcos, op cit., p.p. 129–133.

La revolución norteamericana se sirvió del ideal de libertad para unificar a los granjeros esclavistas de Virginia, a los comerciantes y a los manufactureros de la Nueva Inglaterra, a los puritanos de Boston, a los católicos de Maryland, a los alemanes de muchas colonias y a los residentes de New York. Era la revuelta contra una monarquía inglesa que despreciaba uno de los derechos más básicos del ser humano: la libertad. El texto de la Declaración de Independencia aborda la literalidad del pensamiento de LOCKE y habla de derechos naturales, de libertad y de derecho a la rebelión. Completan el ciclo de derechos liberales las diez enmiendas constitucionales promulgadas en 1791, que preveían la libertad de expresión, el derecho a la licencia de armas, a los jurados abiertos en tribunales y a la prohibición de la crueldad de las penas. La constitución Americana garantizaba el equilibrio de poderes, con previsión de elección del presidente. Las mujeres todavía quedaban fuera de los poderes políticos, así como los esclavos – mantenidos, y los blancos pobres. El movimiento, así como su legislación, favoreció lo que se ha convenido llamar WASP – blancos, anglo-sajones, protestantes. A pesar de que los granjeros y comerciantes controlasen política y económicamente el país, los principios de libertad garantizados por la Declaración y por la Constitución fueron utilizados, años más tarde, en la guerra de secesión americana y en otros movimientos emancipatorios²⁶.

Las presiones culminaron, en 1830, con una reformulación democrática en el país. Surgieron periódicos de circulación masiva, ampliación de la enseñanza pública laica, se permitió la entrada de varios grupos extranjeros –

²⁶ Cfr. KARNAL, Leandro. “Estados Unidos, Liberdade e Cidadania”. PINSKI, Jaime y BASSANESI PINSKI, Carla

irlandeses, italianos, rusos, etc.—.Así, una diversidad de culturas y religiones – judíos, católicos, ortodoxos– ayudó a construir una concepción de tolerancia con respecto a la diversidad. A diferencia de lo que ocurrirá en Francia, los norteamericanos creían en su prosperidad y, de hecho, así estaba acaeciéndose. Creían en la igualdad de oportunidades y, fundamentalmente, en su sistema constitucional republicano²⁷.

Así como la americana, la Revolución Francesa llega a su cenit con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Sin embargo, el rasgo distintivo es que en el caso francés se configura como una declaración universal de derechos y no nacional o territorial. Los derechos civiles contemplados son destinados al hombre, independientemente de su raza, etnia, cultura, origen. Su carácter de universalidad e inclusión podría ser destinado a cualquiera de los países europeos. Además de los principios de libertad de igualdad –“*los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos*”, Art. 1º– la elaboración trae la garantía de resistencia a la opresión y a la seguridad. La ley como expresión de la voluntad general y la nación soberana está en el artículo 3º²⁸.

El nuevo orden constituido por los franceses establece las ideas de Libertad, Igualdad y Fraternidad para el Estado y los principios de Libertad, Igualdad y propiedad privada para el Derecho y, consecuentemente, para la sociedad. Conforme apunta ANA PRATA, el principio de la autonomía de la

(orgs.), *op. cit.*, p.p. 135–146.

²⁷ Cfr. *Ibidem*, p.p. 147–153.

voluntad, hasta entonces, no era universal sino entre propietarios, pues implicaba un sujeto de derecho y una propiedad que le correspondía²⁹. Era necesario, para la supervivencia del concepto, que se universalizase el principio y que se integrasen nuevas formas de propiedad.

El nuevo Estado liberal–burgués precisa de algunos requisitos necesarios para su existencia : 1º) la separación entre la “*sociedad política*” –antes Imperio, con sus instituciones y la “*sociedad civil*”– con el poder de los privados al establecer obligaciones impositivas por medio de los contratos; 2º) división entre las atribuciones del Estado –poderes públicos y atribuciones de los particulares– poderes privados; 3º) la idea de que el Estado era un contrato general y que a los particulares cabía la plena participación en el orden público basado en los contratos privados, que expresan la mayor libertad posible; 4º) la legalización del derecho, es decir, el derecho es visto como ley, regido por el Estado y libremente establecido por los particulares y 5º) la justicia estatal como la única capaz de dirimir los conflictos en la vida de los particulares³⁰.

Nominado como ciudadano, el hombre pasa a ser el titular de una gama de derechos sin precedentes históricos. La revolución francesa inaugura la Era de los Derechos, el hombre como sujeto de derechos subjetivos. La publicación del código napoleónico genera el proceso de codificación y el contractualismo basado en el *pacta sunt Servanda*; sin embargo, este es un aspecto que no abordaremos en nuestro estudio. Lo que de hecho nos interesa, es que con

²⁸ Cfr. ODÁLIA, Nilo. “A Liberdade como meta coletiva”. En: PINSKI, Jaime y BASSANESI PINSKI, Carla (orgs.), *op. cit.*, p.p. 159–169.

²⁹ Cfr. PRATA, Ana. *A Tutela Constitucional da Autonomia Privada*. Coimbra, Almedina, 1982, p. 7.

las Revoluciones Inglesa, Americana y Francesa se inicia un nuevo ciclo de discusión, tal y como el lugar que ocupa el individuo en la escala del poder político. Es este papel que le va siendo atribuido a lo largo de la historia, en la construcción de la sociedad, donde va configurándose una idea/concepto de ciudadanía.

En la Edad Moderna se establecen los vínculos entre ciudadanía y nacionalidad y entre ciudadanía e igualdad. Es con la construcción de los Estados–Naciones como surgen los ciudadanos de segunda clase. A pesar de que el origen del concepto sea griego o romano, los conceptos creados e inspirados en la modernidad –revoluciones francesas, inglesa y americana–, son los que influyen, hasta nuestros días, los conceptos contemporáneos.³¹

1.1.5 El Surgimiento del Estado Social

De las revoluciones burguesas surgen los presupuestos de la teoría liberal, basada principalmente, en los derechos individuales originales, tales como: el derecho a la igualdad, a la libertad y a la propiedad privada. El primer concepto de libertad estaba asociado al libre arbitrio –libertad frente a otro capitalista, o libre competencia; libertad frente a la sociedad o libre iniciativa; libertad frente al trabajador y proveedor de mercancía o libre contratación– y a las libertades físicas

³⁰ Cfr. HESPANHA, António Manuel, *op. cit.*, p.p. 58–64.

³¹ Cfr. BELLOSO MARTÍN, Nuria, *op. cit.*, p. 5.

—derecho de ir y venir, el derecho de reunión, de protección del individuo contra actos lesivos a su persona o sus bienes, inviolabilidad de domicilio, etc.—. Se estipula también la libertad política de elegir representantes, participar en las decisiones, elaboración de leyes y ejercicio del poder. Se incluyen también las libertades de comercio e industria, de conciencia, de expresión, de reunión y de asociación³². Refiriéndonos al modelo estatal liberal, éste se caracterizaba por la división entre lo público y lo privado donde la autonomía de la voluntad dominaba los ámbitos de la esfera económica³³. El Estado es, por medio de su poder coactivo, el instrumento de garantía del desarrollo autónomo de la sociedad civil, que detentaba el poder económico³⁴.

La teoría del liberalismo clásico encuentra en el presupuesto de la libertad y de la autonomía de la voluntad sus principales referencias. Uno de los más importantes teóricos que define la relación entre libertad y autonomía fue KANT (XIX). Para él, “*el principio de la autonomía de la voluntad es la libertad*”, siendo ésta una propiedad de todos los seres racionales, que la voluntad sometida a las leyes morales y “*a la libertad*”, ambas representan la autonomía, se confunden, se mezclan y “*son una y la misma cosa*”. El Derecho es la legislación moral. Hace que el libre uso de mi arbitrio entre en conflicto con el de los otros, sólo “*limitando mi libertad sin comprometerla o retirarla*”, siendo así, se establecen los límites de mi actuación en conformidad con el actuar de otros hombres³⁵. La voluntad libre

³² Cfr. SALGADO, Joaquim Carlos, en TOLEDO SILVEIRA, Cláudia Maria., *op. cit.*, p. 5.

³³ Cfr. MONCADA, en TOLEDO SILVEIRA, Cláudia Maria, *ibidem*.

³⁴ Cfr. BOBBIO, Norberto. *Estado, governo e sociedade. Por uma teoria geral da política*. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, pp. 122–123.

³⁵ “*La moral exige de mí que adopte como máxima el conformar mis acciones con el Derecho*” (Cfr. KANT, Emanuel. *Doutrina do Direito*, São Paulo, Ícone, 1993. P. 46).

hace que el hombre racionalice sus deseos³⁶. En KANT el hombre es un legislador universal. El imperativo categórico establece un motivo como causa generadora de un comportamiento universal³⁷. Al contrario d una teoría progresista que presupone la libertad del hombre a partir de su capacidad de auto-censura y comportamiento ético-jurídico, la teoría kantiana formula un concepto de vinculación obligatoria de voluntades. Como bien interpreta MIAILLE “[...].surgió la hipótesis de que, si soy titular activo de este derecho, las personas que me rodean serán sus titulares-pasivos [...]”³⁸.

Sin embargo, este individualismo exacerbado, basado en principios de autonomía de la voluntad y de libertad e igualdad materiales, sufre algunos quebrantos, principalmente con el surgimiento de la llamada clase trabajadora o proletaria, como se refleja en los socialistas. Este surgimiento está marcado por la Revolución Industrial; sin embargo, su inserción en el espacio político gana mayor repercusión con los movimientos sociales que se inician antes de la Primera Guerra Mundial.

En el capitalismo, esta figura de Estado autárquica, centralizada y cerrada –propia del Antiguo Régimen– da lugar a un Estado preocupado con la circulación de bienes y de capital y eso presupone la colaboración de los ciudadanos: tanto una colaboración productiva –mano de obra–, como una colaboración mercantil –consumidores–. La libertad individual necesita estas inter–

³⁶ “... el hombre al mismo tiempo que se somete a la ley y a la voluntad general, es libre y determina tal ley. Por un lado, la voluntad individual y, por otro, la voluntad racional, legisladora, universal. Es el hombre un ser autónomo” (Cfr. KANT, Emanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, São Paulo, Abril Cultural, 1984, p.125).

³⁷ “Actuar sólo según una máxima tal que pueda al mismo tiempo querer que ella se convierta en una ley universal”. (Cfr. *Ibidem*, p.129).

relaciones de colaboración: los hombres para el Estado y los hombres entre sí. El Estado deja de ser el enemigo del que el hombre tiene que defenderse y pasa a ser el colaborador. Las responsabilidades pasan a ser recíprocas. Es la paradoja ética entre: “[...] *la concepción del hombre como entidad individual y la inserción social real de éste, y su resolución sólo puede pasar por una reformulación de la noción de libertad jurídica, que no aliene la realidad social, que tenga en cuenta el carácter instrumental de la libertad relativa a la realización de la dignidad humana, que no ignore la confrontación ineluctable entre el ejercicio de la libertad por unos y la libertad de todos en una comunidad*[...]”³⁹.

El Estado Social –*Welfare State* o Estado Providencia–, con la constitucionalización del orden económico, se muestra como la solución, convirtiéndose el Estado también en un agente económico. Su intervención pasa de constituir un límite a la libertad individual a ser el instrumento de realización de la Justicia Social. Para la perpetuación de la ideología liberal, se recurre a la intervención estatal con la reglamentación del mercado y a la consecuente ampliación del abanico de los Derechos Fundamentales, entre los que se incluyen los Derechos Sociales referentes a los trabajadores⁴⁰. La primera constitución Social en el mundo es la promulgada en México, en 1917, a partir de la revolución acaecida en este país en 1910. A ella siguió la constitución de Weimar, en Alemania, en 1919, la cual reflejaba una clara preocupación por los derechos sociales y económicos. El ciudadano pasa a ser entonces el individuo portador no sólo de sus derechos políticos –que, paulatinamente, van incrementándose– sino también el titular de derechos individuales y, ahora, sociales y económicos⁴¹.

³⁸ Vid. MIAILLE, Michel. *Introdução Crítica ao Direito*, Lisboa, 1989.p. 144.

³⁹ Cfr. PRATA, Ana, *op. cit.*, p. 84

⁴⁰ Cfr. MAGALHÃES, José Luiz Quadros (de), en TOLEDO SILVEIRA, Cláudia Maria, *op. cit.*, p.32.

⁴¹ Cfr. BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Brasília: EDUNB, 1996, pp. 75–78

1.2 Los Conceptos Contemporáneos de Ciudadanía

El redescubrimiento o mejor, la reutilización de la ciudadanía como instrumento político corre pareja a la pérdida del individualismo y del libre mercado como mecanismo de sustento social. En opinión de MILLER, la existencia/concepción de individuos auto-suficientes comenzaba a preocupar porque podía generar dos problemas, tales como: primero, el que cada uno se despreocupara de los demás en la comunidad local y, segundo, el aumento de la criminalidad en favor del provecho propio. Desde una perspectiva conservadora, la ciudadanía pasa a reafirmar los valores morales y de responsabilidad social, donde el ciudadano llega a ser la persona que respeta las reglas del mercado económico y realiza actos de servicio público. Los políticos y teóricos de centro-izquierda redescubren la ciudadanía a partir de la crisis o desaparición de la clase trabajadora. Los ciudadanos, ahora base de la organización social-demócrata –potenciales

electores de un gobierno social–demócrata–, predicando la satisfacción de los derechos básicos de sustento, como la asistencia médica. Este entusiasmo entre los políticos llega a su punto más alto, en Gran Bretaña, a finales de los años 80, con las propuestas de educación cívica y el incentivo a acciones voluntarias en escala nacional⁴². En síntesis, se produce un cñlaro impulso de una ciudadanía activa y de una ciudadanía comunitaria, basada en la solidaridad y en el bienestar⁴³.

1.2.1 Ciudadanía Liberal

El centro de la ciudadanía liberal es el individuo, su autonomía y libertad. El Estado no interfiere en la economía y en los mercados y existe una clara división entre derechos privados –restringida a los particulares– y derechos públicos –derechos de organización estatal–⁴⁴. La teoría liberal, en lo que se refiere a las concepciones de ciudadanía, se divide en dos corrientes: los liberales puros – límites de la actuación del Estado, libertad individual de actuación– y los liberales igualitaristas que concilian los conceptos de libertad con los de igualdad⁴⁵. La diferencia fundamental es que los liberales puros propugnan que cuanto menor es la interferencia estatal, incluso en las garantías de derechos sociales, mayor será la

⁴² Cfr. MILLER, David. “Ciudadanía y Pluralismo”. MAZZUCA, Sebastián (director). En: *La Política* – Revista de Estudios Sobre El Estado Y La Sociedad – n° 3 – Barcelona: Paidós, 1997, p.p. 69–71.

⁴³ Cfr. DAHRENDORF, RALF. “La naturaleza cambiante de la ciudadanía”.). En: *La Política* – Revista de Estudios Sobre El Estado Y La Sociedad – n° 3 – Barcelona: Paidós, 1997, p. 142.

⁴⁴ Cfr. BELLOSO MARTÍN, *op. cit.* p. 8.

⁴⁵ Es importante dejar claro que, en las obras citadas en este capítulo, hay varias clasificaciones distintas para los liberales – libertarios para R. VÁSQUEZ, conservadores para R. DWORKIN, simplemente liberales para J. RAWLS, etc.

Optamos por la que, didáctica y metodológicamente, nos parece más apropiada, como es l de la división entre liberales conservadores y liberales progresistas. Llamaremos liberales puros a la línea conservadora o clásica del liberalismo y igualitarios, los liberales que siguen una tendencia más progresista, asociada a la inclusión de bienes sociales como bienes primarios.

libertad de acción del individuo. Los igualitaristas pretenden que el Estado garantice, mínimamente los derechos sociales con el fin de dar las mismas oportunidades de igualdad material para el ejercicio de la libertad. Para los liberales puros los derechos son ilimitados y la intervención del Estado pasa a limitarlos y es suficiente la articulación de un contexto jurídico-político-jurídico mínimo para que el propio individuo pueda establecer e indicar sus propias prerrogativas⁴⁶.

El liberalismo puro defiende la figura de un individuo atomizado. Nozick afirma que a cada cual es debido lo que él mismo conquista y en conformidad a su propia capacidad de elección y realización. Es la idea de auto-suficiencia, nada más que una prolongación o redefinición del liberalismo clásico y de la libertad negativa –límites de la acción del individuo con relación al otro–. Es el omitir o el actuar y, en este caso, solamente la acción produce perjuicio. Es el neutralismo axiológico; es decir, la concepción de no intervención del Estado a través de deberes positivos –paternalismo– donde la autonomía tiene que ser distribuida espontáneamente. Por último, el liberalismo puro que defiende la mano invisible del mercado, las formas re-distributivas que se destinan a los llamados derechos subjetivos –como el derecho a la propiedad privada y su transmisión–⁴⁷. Conforme apunta G. VALDÉS, esta dinámica mercantil sirve para aumentar la concentración de la propiedad privada y la injusticia social, “*al que tiene se le dará y al que no tiene o hasta lo poco que tiene se le quitará*”⁴⁸.

⁴⁶ Cfr. BELLOSO MARTÍN, Nuria, op. cit., p. 9.

⁴⁷ Cfr. NOZICK, apud, VÁSQUEZ, Rodolfo. *Liberalismo, Estado de Derecho y Minorías*. Paidós: México, p. p. 55–59.

En la concepción del liberalismo puro, está la autonomía como principio perfecto en la relación entre el sujeto y la esfera pública. RAZ tiene como premisas: a) el valor de los proyectos de vida de cada uno, que son justificados por razones independientes de las creencias; los valores de cada proyecto de vida dependen “*de los objetivos y propósitos*”, es decir, los proyectos de vida son valorados y considerados de acuerdo con su origen y finalidad; b) la imposibilidad de imposición de proyectos de vida coercitivamente; el Estado debe mantenerse imparcial con respecto a las opciones que se originan de estos juicios de valores y c) la actuación de los gobernantes de acuerdo con algunas ideas no supone una moral rigurosa, o una única moral; pluralismo de valores donde cada uno puede escoger libremente⁴⁹.

La crítica más frecuente a RAZ –y su teoría perfeccionista, que encuentra algunas afinidades con el igualitarismo– se refiere a la cuestión de las razones objetivas y de las deliberaciones racionales, que son, en otras palabras, la aceptación, por parte del Estado, de un sistema normativo, de varias morales distintas. En realidad, J. RAZ no ve la autonomía como una capacidad de elección, sino como una propiedad que produce la elección⁵⁰. De cualquier forma, los libertarios/perfeccionistas –véanse los liberalistas puros– califican la relación entre ciudadano y Estado como una relación meramente contractual. Somos ciudadanos porque demandamos servicios y subsidios públicos. El ciudadano es un consumidor

⁴⁸ Cfr. G. VALDÉS, en VÁSQUEZ, Rodolfo, *ibidem*, p. 59.

⁴⁹ Cfr. J. RAZ, en VÁSQUEZ, Rodolfo, *ibidem*, p.p. 61–64.

⁵⁰ Cfr. VÁSQUEZ, Rodolfo, *ibidem*, p.p. 64–66.

racional de bienes públicos, el Estado, por otro lado, la empresa, los derechos y la mercancía⁵¹.

Para esta corriente del liberalismo, las leyes representan una reducción de la autonomía y tanto mayor es la libertad de los individuos menor deberá ser la interferencia estatal –libertad negativa–. Sus preferencias son pre–políticas –se forman privadamente– constituyendo la política el medio de hacer posible su realización. La tarea de las instituciones públicas es la de atender tales preferencias. El ciudadano es, así, un consumidor de bienes públicos. Participar en la vida pública exige tiempo e información. Sin embargo tal participación es necesaria para que se pongan en marcha los mecanismos institucionales del Estado. Para el “*ciudadano–consumidor está el político–que ofrece*”⁵² –el profesional con experiencia en las cuestiones políticas–. El ejercicio político no es el de auto–realización sino el de delegación/representación. La actividad política es vista con resignación y desconfianza, el Estado de Bienestar Social pasa a ser el agente limitador de las libertades, donde toda la acción pública es vista como un paternalismo de interferencias. Para este liberal, el agente público debe ser

⁵¹ En la concepción libertaria no hay prestación sin contribución. Son las políticas del *poll tax* en Gran Bretaña y de la *workfare* en los Estados Unidos (Vid. DAHRENDORF, RALF, *op. cit.*, p. 142).

El ciudadano que no recibe los servicios que merece puede accionar al estado o escoger otros mecanismos de satisfacción. Los libertarios responden al pluralismo afirmando que cuando hubiera divergencia en los juicios de valor de los ciudadanos estos pueden recurrir al contrato o a la elección; al contrario, cuando el Estado satisface los bienes requeridos no hay necesidad de acuerdos. El primer problema es que no hay una explicación en relación a la elección de los requerimientos; es decir, cual el valor que cada ciudadano atribuye a cada servicio, si prefiere asistencia médica o construcción de carreteras, por ejemplo. Además de esto, si los ciudadanos son clientes del Estado, la prestación de los servicios se restringe a las personas que pertenecen o integran el mercado, perdiéndose así, el concepto de ciudadanía distributiva. Otra limitación son los bienes necesariamente públicos, como la no violencia, donde ningún miembro puede ser excluido (Vid. MILLER, David, *op. cit.*, p.p. 76–78).

⁵² Cfr. OVEJERO LUCAS, Félix. “Tres ciudadanos y el bienestar”. En: La Política – Revista de Estudios Sobre El Estado Y La Sociedad – nº 3 – Barcelona: Paidós, 1997, p. 95.

eficiente en la captación de recursos –utilitarismo⁵³–; la finalidad es el crecimiento y el desarrollo⁵⁴.

Para OVEJERO–LUCAS, los liberales acostumbran a analizar su relación con los demás a partir de una situación de conflicto de interés – el interés privado X interés público. Esta “*inestabilidad cívica*” se manifiesta como “*inestabilidad económica*” que se produce por diversos mecanismos: a) “*la tensión libertad–presupuesto*”; es la idea de contraposición, es decir, mi libertad presenta trazos de un “*bien posicional*”, mi acción es positiva para mí y negativa para los demás, mi ideal de buena vida se opone al ideal de los demás. Las demandas que fueran atendidas no son las más razonables, siendo razonables las que sirven para el conjunto, las que tuvieran mayor poder de negociación, repitiendo, así, los principios de la eficiencia y de la competencia; b) “*la tensión información–eficiencia*”; es la delegación del ejercicio político al profesional político. El profesional político oferta los intereses de esta delegación de poderes al mercado político. El político profesional tiene más informaciones que los clientes/representados y es posible que el representante tenga sus propios intereses y los defienda, aunque contrariando los intereses de sus representados. La consecuencia es la ineficiencia de la representación de los intereses de los representados y c) “*la tensión irresponsabilidad–desintegración*” –deberes– la reivindicación de derechos que no acompaña a la responsabilidad cívica tiene su

⁵³ Los liberales conservadores sugieren que cada ciudadano puede elegir un paquete de bienes y servicios que son recaudados mediante el pago de un impuesto local. Quién quiere vivir en una comunidad donde no hay padrones de vida y religiosos rígidos se traslada para allá, o al contrario. El problema es que cada persona establece una serie de vínculos con su lugar y no puede, simplemente trasladarse. Vivir en un ambiente más saludable, con buenos servicios públicos es un beneficio que pocos pueden pagar. Si por un lado los libertarios llevan en serio las diferencias, o mejor, el pluralismo, fracasan al privatizar el ofrecimiento de bienes públicos (Vid. MILLER, David, *op.cit.*, p.p. 78–83

propio fundamento; el ciudadano–consumidor es un gran receptor de satisfacciones y no llega a entender la responsabilidad que tiene sobre su propia vida⁵⁵.

La defensa de los principios del liberalismo puro generó una crisis doctrinal entre los que se proclamaban liberales. Esto obedece a que la concepción de ciudadanía, basada en conceptos de libertad e igualdad formales, se hizo irreal e incluso impracticable en la sociedad contemporánea. El problema de la ciudadanía y del pluralismo surge con la fragmentación de los Estados modernos y con el surgimiento de un conjunto de identidades heterogéneas con diferentes filiaciones étnicas y orientaciones religiosas. Todos estos grupos y/o personas forman parte del ámbito público y todos deben ser tratados como ciudadanos poseyendo un *status* legal común.

1.2.2 La Ciudadanía Social

A. GIDDENS atribuye a la expansión del poder estatal y administrativo, que se produce a partir de finales del siglo XVI, el desarrollo de la ciudadanía y de la democracia moderna. Los gobiernos comienzan a desarrollar un entramado de informaciones sobre sus ciudadanos que les coloca sobre su control. Ya no se hace tan necesario el uso de la fuerza. Se crean bases de reciprocidad entre Estado y ciudadano y, con ello, mayores posibilidades de grupos subordinados que participaran en este poder. Cuanto mayor era la expansión de la

⁵⁴ Cfr. OVEJERO LUCAS, Félix, *op. cit.*, p.p. 94–95).

autoridad estatal, mayor era la posibilidad de identidad entre los ciudadanos y mayores las posibilidades de comprensión política de la comunidad. El nacionalismo, para Giddens, es decisivo para el desarrollo de esta nueva identidad. La lucha por la ciudadanía se produce contra las clases feudales y es promovida por la clase burguesa y, posteriormente, por los proletarios contra los que detentan el capital–burguesía. El Estado altera su configuración, separando economía –esfera privada– de la política –esfera pública–. El nuevo dominio público se refiere a la protección de las actividades ciudadanas. En la segunda mitad del siglo XIX, tales actividades políticas de la clase trabajadora desembocan en la conquista de una serie de derechos sociales y económicos. Así, en GIDDENS, la lucha de clase continua siendo un mecanismo de ampliación de los derechos de la ciudadanía y del Estado de Bienestar⁵⁶.

Durante la Guerra Fría, la debilidad del socialismo real era clara, el crecimiento económico, proporcionado por el capitalismo a los países que se adherían en él, era incuestionable. Desde los años 50 a los años 70, el capitalismo planificado produce lo que POSTAN (1967), llama “*ideología del crecimiento o Edad de Oro*”. La política expansionista del capitalismo se ve acompañada de la política de bienestar social. El amplio empleo, los medios tecnológicos, un gradual aumento de la calidad de la producción proporcionada por la mejor formación de los trabajadores y una serie de servicios sociales, hacen accesible a la clase productiva una serie de derechos sociales nunca antes imaginados: saneamiento, salud, educación, empleo. El acuerdo entre Estado, trabajadores y grandes

⁵⁵ Cfr. OVEJERO LUCAS, Félix, *op. cit.*, p.p. 97–99.

⁵⁶ Cfr. GIDDENS, Anthony. *A estrutura de classes das sociedades avançadas*, traducción de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 170.

empresarios asume el llamado “*compromiso de clase que permitía mantener la estabilidad*”. Sin embargo, el estado de bienestar social no produce ningún cambio estructural en los niveles de desigualdad; es decir, un mayor número de personas tenía acceso a una serie de bienes y servicios pero la redistribución de la riqueza, por ejemplo, no estaba entre la pauta de acciones a seguir⁵⁷.

ALFRED MARSHAL –el precursor de T.H. MARSHAL– conocido teórico que definió la ciudadanía social, la presentaba como una relación de derechos y deberes recíprocos que se realizaba a partir de la noción de formar parte de una comunidad. Sus estudios se basan en la Inglaterra de la década de los 50, por tanto, no llegaba a englobar la diversidad cultural contemporánea. Analizando la clase trabajadora de su época, se cuestionaba si los hombres llegarían a la igualdad y se deducía que ya no todos, al menos, con el progreso, tendrían acceso –por su trabajo–, a tener una vida civilizada –“*al menos por su trabajo, todo hombre sea un Caballero*”–⁵⁸. Los trabajadores de la época recibían algunas ventajas de acuerdo con su actividad, así, los trabajos pesados eran inferiores a los trabajos artesanales, en lo que se refiere a los derechos y a la inserción en la sociedad. El trabajo excesivo de algunos, con los avances

⁵⁷ Programas como la nacionalización de algunos sectores de la economía, de la educación y de la sanidad, en Gran Bretaña, sin duda, procedieron de la influencia de la raíz socialista. En 1949, los movimientos igualitarios, no sólo británicos, como los que nacían en toda Europa, podrían significar que el socialismo fue un movimiento “*irrefrenable*”, por consiguiente, entre los proyectos y proyectos para mermar las desigualdades, los Estados trataban de implantar políticas de pleno empleo y proyectos de planificación económica. Los derechos sociales surgían como consecuencia directa de la organización de los trabajadores y de los grupos a ellos subordinados. Desde 1948 con el plan Marshal y con el inicio de la Guerra Fría, muchos de estos derechos sociales que estaban siendo conquistados sufrirían golpes fatales. El plan Marshal trató de planificar la economía, creó la organización de Cooperación Económica Europea, con el objetivo de facilitar la administración de fondos. La presión norteamericana para la adhesión de países europeos a su política, sobre todo de Inglaterra, generó una grave crisis económica que va desembocar en la retirada de los derechos sociales a los trabajadores. (Cfr. MARSHAL, T.H. y BOTTOMORE, Tom. *Ciudadanía y Clase Social*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p.p. 88–92).

⁵⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 18.

tecnológicos se reduciría y se repartiría en grupos, así, un mayor número de personas podía participar en el proceso productivo.

A. MARSHAL no analiza la influencia que el hombre ejercía sobre el trabajo, sino lo contrario, la influencia del trabajo sobre el hombre. Su análisis no es cuantitativo en el sentido de la inserción del trabajador a partir de los niveles de vida de consumo y de servicios, sino cualitativo en el sentido de inserción del hombre, a partir del trabajo, en la civilización y en su cultura. Admite un margen de desigualdad pero, desde que el hombre se siente integrado en su medio y pertenezca a la comunidad⁵⁹.

T. H. MARSHAL establece las influencias de la ciudadanía en las clases sociales y las apunta como un “*status de pleno derecho de una comunidad*” que se concede a sus miembros: la igualdad presumida, con respecto a los derechos y a las obligaciones. Ya el concepto de clase social se traduce, por su propia designación, en desigualdad, siendo la ciudadanía sólo una idea basada en ideales, creencias y valores. La ciudadanía se desarrolla, en Inglaterra, con la evolución y el auge del capitalismo⁶⁰. En los inicios del siglo XX los poderes civiles concedían poderes legales que se limitaban por las diferencias de clase y por la falta de oportunidades económicas. Los derechos políticos exigían unos cambios de mentalidad acerca de las funciones del gobierno y una experiencia/conocimiento con respecto a su ejercicio. Los derechos sociales eran escasos y no integran, en la

⁵⁹ En el concepto de ciudadanía de A. MARSHAL, podría permitirse la desigualdad de clases pero no la de ciudadanía. Esta idea de ciudadanía estaba completamente relacionada con la de civilización, y sólo a las obligaciones y no a los derechos. Razón por la cual A. MARSHAL defiende la intervención coercitiva del Estado en lo que se refiere a la educación de la infancia. Claro que actualmente el concepto de derechos sociales y la propia noción de ciudadanía abraza una serie de nuevos derechos pero no lo de sentirse perteneciente a una comunidad. (Cfr. *Ibidem*, p.p. 20–21).

opinión del autor, el conjunto de derechos o el concepto de ciudadanía. A finales del siglo XIX, un estudio de BOOTH, demuestra un avance en materia de derechos sociales con el aumento de las rentas monetarias, que desemboca en una alteración de la distancia económica –disminución de la separación entre mano de obra cualificada y no cualificada–, la introducción de impuestos directos escalonados, con la producción en masa y el aumento de los puestos de trabajo y de la posibilidad de consumo de tales productos. La llamada integración social⁶¹ proporcionaba un cambio en la disposición de las masas cuando el sentimiento patriótico da lugar a la posibilidad de acceso a los bienes materiales y “*de una vida culta y civilizada*”⁶². De cualquier manera, el acceso no era tan masivo como se pretendía y las iniciativas de escalonamientos de impuestos y servicios basados en las rentas mínimas comenzaban a presentar un problema hasta hoy no solucionado: como combinar políticas de justicia social con precios de mercado⁶³.

Los servicios sociales pasan a ser ofrecidos basados en una escala de precios, es decir, el Estado garantiza una oferta mínima de servicios esenciales – salud, educación, vivienda– y de bienes, o una renta monetaria para gastos de

⁶⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 37.

⁶¹ A. GIDDENS afirma que T. MARSHAL explica el surgimiento de los derechos como una cadena evolutiva, lógica y, así, simplifica demasiado la relación entre los movimientos políticos y el estado como una “mano benéfica”. GIDDENS lo acusa de subestimar el hecho de que tales derechos fueron conquistas de movimientos sociales y que el estado solamente favoreció a las clases desfavorecidas en momentos de guerra, sobretodo en las guerras mundiales (Vid. GIDDENS, Anthony, *op. cit.*, p. 185).

D. HELD, no comparte completamente las críticas. MARSHAL sigue una linealidad en la conquista de derechos pero apunta derrotas y conquistas. Afirma que después de ser conquistados, los derechos, deben ser protegidos y apunta a la lucha del movimiento sindical y laboral como factor preponderante en el desarrollo y conquista de los derechos a la ciudadanía. Con respecto a la guerra, MARSHAL, en la opinión de HELD, afirmaba que los movimientos nacionalistas fueron los primeros en dar al hombre un sentido de *pertenecer a una comunidad* (Vid. HELD, David. “Ciudadanía y Autonomía”. En: MAZZUCA, Sebastián (director). *La Política – Revista de Estudios Sobre El Estado y La Sociedad* – nº 3 – Barcelona: Paidós, 1997, p.p. 45–46).

⁶² Cfr. MARSHAL, T.H. y BOTTOMORE, Tom, *op. cit.*, p.p. 51–53.

⁶³ “[...] *El ajuste diferencial de precios a través de una escala de rentas diferentes es uno de los métodos posibles* [...]”. (Cfr. *Ibidem*, p. 56).

primera necesidad. T.H. MARSHAL entiende que el grado de igualdad depende de cuatro cosas: “*que el subsidio se ofrezca a todos o a unas determinadas clases; que adopte la forma de un pago en efectivo o de un servicio prestado; que el mínimo sea alto o bajo; y de cómo se obtengan los fondos para pagarlo*”⁶⁴. Los beneficios que no se relacionan con las rentas no pueden resultar en medidas que se propongan disminuir las desigualdades y la extensión de derechos sociales no es, en principio, un medio apropiado de igualar las rentas. La igualdad en el “*status social* para el autor *es más importante que la igualdad de rentas*”⁶⁵. Es importante que sean garantizados derechos materiales y objetivos pero es también necesario que el ciudadano pueda realizar sus aspiraciones más legítimas⁶⁶.

Las desigualdades son toleradas en una sociedad igualitaria si “*no son dinámicas*”, es decir es, si no producen una insatisfacción existencial⁶⁷. La ciudadanía o, al menos, la idea de ciudadanía sirvió, a lo largo de la historia como un límite para las desigualdades. El autor no defiende una igualdad absoluta sino

⁶⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 57.

⁶⁵ Como en el caso de la educación. Aunque todos tengan acceso a la educación, los de la escuela pública, los de las primarias, como refiere el autor, quedan marcados por toda su vida, no igualándose a los otros que tuvieron acceso a un sistema educacional más completo o bien más competente (Vid. *Ibidem*, p.p. 58–59).

⁶⁶ Frente a la necesidad de garantizar uno nuevo orden de derechos, el sistema legal transforma el derecho puesto en una mera “*declaración general de principios que se realizarán algún día*”. Es decir, garantizados los derechos preliminares como educación y salud, los derechos políticos, sociales y civiles de las Constituciones se transforman en meros derechos intencionales. En esta gama de necesidades humanas, aunque considerando la clase trabajadora la mayor carente y, consecuentemente, la más beneficiada en el proceso de concesión de derechos sociales, T.H. MARSHAL expone una severa crítica a los sindicatos y a los derechos considerados como derechos laborales. El autor critica a las organizaciones sindicales, a la negociación colectiva, al salario mínimo y a la creación que él llama ciudadanía industrial. No podemos olvidar que como defensor del liberalismo económico, a pesar de sus críticas al sistema de desigualdad provocado por el capitalismo, según el autor, creer en el mercado y en la vinculación contractual. Al contrario que la ley de huelga y las huelgas en general por representar la falta de responsabilidad de los trabajadores en los procesos de concesión de derechos, el autor nos dice que no podemos poner límites a la jornada de trabajo y fijar salarios mínimos como derechos. Primero porque legitima la desigualdad entre los propios trabajadores, segundo porque hiere el derecho a la libertad de vincularse a los contratos laborales (Vid. *Ibidem*, p.p. 60–74).

⁶⁷ Cfr. *Ibidem*, p.75.

que reconoce que hay desigualdades que no pueden ser legitimadas o aceptadas⁶⁸. La ciudadanía civil permite al individuo incorporarse en una unidad independiente, la ciudadanía política garantiza a los trabajadores poder político y la ciudadanía social compensa la lógica de desigualdad del mercado., invirtiendo la lógica del *status* a la lógica del contrato, subordinando los mercados a la justicia social. La ciudadanía social no acaba con las desigualdades sino altera el modelo de desigualdad social⁶⁹.

Para MILLER, el concepto de ciudadanía de T. H. MARSHAL es re-distributivo –asistencia médica, educación, etc.– e igualitario –disfrute de derechos para toda la sociedad– y se da a través del ejercicio de los derechos civiles, políticos y sociales⁷⁰. Presupone derechos – libertades y restricciones – y deberes comunes – responsabilidades, en comunidad. Todas las sociedades, incluso las menos desarrolladas, crean un ideal de ciudadanía que no es más que la promoción de la igualdad, tanto desde el punto de vista material como desde el punto de vista político. La ciudadanía es una igualdad entre clases y cuanto más se desarrolla la división entre las clases menor será la capacidad de los recursos de participación en las instituciones y, consecuentemente, de la distribución de estos recursos. Los derechos de ciudadanía pueden ser civiles –libertades individuales–,

⁶⁸Para T.H. MARSHAL, los derechos se multiplicaron y algunas obligaciones debían ser cumplidas por los ciudadanos; tales como: educación, servicio militar, pago del impuesto y contribuciones a los seguros. Las demás serían obligaciones pero, menos necesarias (Vid. *Ibidem*, p.p. 76–77).

⁶⁹Cfr. ZOLO, Danilo. “La ciudadanía en una era poscomunista”. MAZZUCA, Sebastián (director). En: *La Política – Revista de Estudios Sobre El Estado Y La Sociedad* – Nº 3 –Barcelona: Paidós, 1997, p.p. 118–119.

⁷⁰Es importante recordar que T.H. MARSHAL propugna, para una mejor comprensión de la evolución de los tres tipos de derechos, su surgimiento cronológico: “[...] *los derechos civiles, al siglo XVIII; los derechos políticos, al XIX; y los sociales, al XX [...]*” (Vid.. MARSHAL, T.H. e BOTTOMORE, Tom, *op. cit.*, p. 26).

políticos –participación, elección y administración pública– y sociales –bienestar económico–⁷¹.

GIDDENS no concuerda con la clasificación de derechos civiles como una categoría homogénea. Libertad e igualdad son derechos reivindicados por la burguesía, para consolidar el capitalismo industrial y el Estado representativo. Dentro de los derechos civiles también están los “*derechos civiles económicos*”⁷², que son los postulados por la clase trabajadora. Por un lado, los derechos civiles individuales –imperio del capital– y, por otro, los derechos civiles económicos amenazan el funcionamiento del mercado⁷³.

Las desigualdades económicas pueden terminarse con la conquista de derechos de la ciudadanía. La búsqueda por la igualdad, ha promovido un avance en los derechos y en la concepción de libertad del hombre, que ahora, intenta situarse más allá del lugar de nacimiento o de los costumbres. El

⁷¹ Cfr. MILLER, David, *op. cit.*, p. 72

⁷² El problema de la teoría de A. GIDDENS, para D. HELD, es que el primero parte de una perspectiva marxista para definir los derechos de ciudadanía. La separación entre público y privado no alteraba las estructuras de poder y restringía las importantes libertades conquistadas. Por ejemplo, la elección de representantes en el espacio público, no garantizaba la elección en los lugares de trabajo – la esfera política no se extendía hasta la fábrica. El contrato de trabajo no atribuía al operario el poder de controlar su lugar de trabajo (Vid. HELD, David, *op. cit.* p.p. 57–60).

Para A. GIDDENS, los derechos conquistados se reflejan en libertades que son ejercitadas dentro del sistema capitalista pero, al mismo tiempo, generan y propician un constante conflicto. Siendo así, al contrario de lo que afirmaba Marx, los derechos de ciudadanía no son simples libertades burguesas. Los derechos de ciudadanía se desarrollaron en el capitalismo alterando y modificando el propio capitalismo (Vid. GIDDENS, Anthony, *op. cit.*, p. 195).

⁷³ D. HELD atribuyó a Giddens una imprecisión en la clasificación de los derechos, basándose en que Giddens reúne los derechos en categorías; derechos que poseen diversas razones, diversos mecanismos de género y de respaldo institucional (Vid. HELD, David, *op. cit.*, p.p. 47–49).

surgimiento de movimientos sociales⁷⁴ –tales como los sindicales– han desarrollado derechos políticos y económicos que han sido responsables del gran avance de los derechos a la ciudadanía. La ciudadanía social también ha desafiado al poder político⁷⁵.

Según D. ZOLO, la inflación de conceptos de ciudadanía⁷⁶ ha disminuido la importancia histórica y funcional de las diferencias entre las clases de derechos, sobre todo, ignorando las tensiones que existían entre tales clases. Sostiene que la ciudadanía moderna está ligada al proceso de diferenciación funcional que conduce al formalismo legal y político, como resultado de los grandes procesos de diferenciación que acompañan al Estado moderno. El *status* de un individuo con derechos en el sistema político es un problema moderno – producto de revoluciones y del capitalismo industrial–, y por consiguiente, la ciudadanía debe sobreponerse a la sujeción del sujeto en el cumplimiento solamente de las obligaciones con relación al Estado. Tanto en la designación de los miembros –punto de vista cuantitativo– como en la definición del contenido

⁷⁴ Cfr. HELD, David, *op. cit.* p. 41–45.

⁷⁵ GIDDENS acusa MARSHAL de ver los derechos de ciudadanía como un fenómeno "puramente unidireccional (Vid. GIDDENS, en HELD, David, *ibidem*, p. 46).

J. M. BARBALET, también señala que para MARSHAL los derechos de ciudadanía son homogéneos y que su desarrollo tendría una evolución lenta y gradual de la "*etapa civil a la política y luego a la social*"; en tal análisis se perciben tensiones internas.

Para BARBALET, no podemos confundir los derechos sociales de los ciudadanos con políticas sociales del Estado. Estas últimas no son solamente resultados de las reivindicaciones y luchas sociales sino también de expedientes de integración social, seguridad política y desarrollo económico. Es equivocado afirmar que la ciudadanía civil es compatible con el capitalismo y la ciudadanía social y la política desafían la política de mercado. Los derechos sociales no afectan a las relaciones de poder de la esfera productiva en su producción y sí en su distribución (Vid. BARBALET, en ZOLO, Danilo, *op. cit.*, p. 120).

D. HELD, afirma que el conflicto entre clases podría, en el siglo XX, desestabilizar el equilibrio social (Cfr. HELD, David, *op. cit.*, p. 46).

⁷⁶ Para los revisionistas marxistas, los derechos de ciudadanía tiene una perspectiva instrumental, es decir, la estrategia es la revolución socialista y no los derechos en sí. En el poscomunismo, la disputa anticapitalista ha perdido interés, también en lo que se refiere al Estado de Bienestar (Vid. ZOLO, Danilo, *op. cit.*, p. 121).

normativo –punto de vista cualitativo– la ciudadanía se refiere al individuo –presupuesto de la teoría liberal– y no se refiere al grupo, a la familia, etc. La ciudadanía se ejerce dentro de una esfera territorial y burocrática – miembros de una comunidad política nacional⁷⁷.

La ciudadanía traducida como derechos y deberes recíprocos o como un formar parte de una comunidad es un concepto muy antiguo. El problema que debe discutirse es el hecho de que la ciudadanía favorece que haya intervenciones de personas en las comunidades y para algunos grupos –criterios raciales, de género, edad, etc.– les ha sido negada tal posibilidad. Analizar la ciudadanía solamente desde el punto de vista de la inclusión o exclusión en clases sociales es “*eclipsar*” la gama de intereses que componen la vida social y que pueden ser el centro de los derechos de la ciudadanía. El conflicto de clases puede ser importante para el desarrollo de los derechos pero no es el único. Los derechos de ciudadanía son el resultado de movimientos sociales que contemplan la expansión de los conceptos de pertenecer a una comunidad/colectividad e, incluso, de quien forma parte de aquella colectividad. No podemos tipificar las reivindicaciones bajo pena de minimizarlas o excluir a muchos grupos de ser beneficiados por ellas. Por ejemplo, A. GIDDENS ha atribuido las reivindicaciones sociales solamente a los movimientos obreros. Discutir los derechos de los ciudadanos es tanto observar los derechos existentes, como las condiciones de realización de estos derechos. Solamente este enfoque hace posible verificar el grado de autonomía, independencia y restricción. Por último, los derechos de ciudadanía se relacionan

⁷⁷ Cfr. ZOLO, Danilo, *op. cit.*, p.p. 121–123.

con todas las situaciones que favorecen o restringen la participación de las personas en su comunidad/sociedad/nación⁷⁸.

1.2.3 Las concepciones del liberalismo igualitario

Los liberales igualitarios dan primacía a la igualdad y “*menos la libertad que los conservadores*”⁷⁹. En la valoración de cada uno de estos principios se encuentra la diferencia entre liberalismo y otras corrientes políticas. Los conservadores tienden a minorar la importancia de la igualdad cuando esta se pone

⁷⁸ Para D. Held, ni MARSHAL ni GIDDENS elaboran un completo análisis sobre las categorías de derechos de la ciudadanía. No se ocupan de los derechos relacionados con las mujeres –derechos reproductivos– o de los que establecen acciones y restricciones con respecto a las jurisdicciones de otros estados – derecho internacional –.

La teoría liberal de Held está marcada por el énfasis de la libertad; lo que se observa cuando él mismo argumenta que el problema de discutir los derechos de la ciudadanía bajo una lógica ideológica excluye el análisis de un concepto moderno de ciudadanía, por consiguiente, no considera la diversidad de origen de los derechos, cuyas reivindicaciones se relacionan con la libertad de elección de los individuos (Vid. HELD, David, *op. cit.* p.p. 52–60).

⁷⁹ Para R. DWORKIN, poco antes de la Guerra del Vietnam, los políticos liberales defendían una serie de opiniones que los identificaba como pertenecientes a una política liberal, tales como: “*mayor igualdad económica, internacionalismo y libertad de expresión contraria a la censura, igualdad de razas y contra la segregación, nítida separación entre la iglesia y el estado, mayor protección al proceso y discriminación de los delitos morales y a favor de un poder gubernamental central para la obtención de todos estos objetivos*” [...].

J.F.Kennedy y sus asesores siempre fueron favorables a una política liberal y lejos de una política conservadora, sin embargo, la guerra del Vietnam, y el masivo apoyo a sus causas, fue visto por algunos como una afronta a los objetivos liberales y que las llamadas políticas liberales podrían fácilmente ser sacrificadas por poderes personales y por la explotación. La línea, que ya fue seguida, entre el conservadurismo y el liberalismo desaparecía. Así, ya en la era de Carter, muchas dicotomías pusieron en crisis aún más los hilos que ligaban una política liberal a una conservadora. El presidente Carter defendía posiciones liberales con respecto a los derechos humanos y, sin embargo, conservadores en lo que se refiere a equilibrar el presupuesto del Estado en detrimento de programas de asistencia. Es, sin duda, con Reagan y Thatcher con quienes se reanuda la línea divisoria entre conservadurismo y liberalismo en la década de los 70 (Cfr. DWORKIN, Ronald. *Uma Questão de Princípio*. Trad. Luis Carlos Borges. 2ª ed., São Paulo: 2001, p.p. 269–271).

en conflicto con otros objetivos, tales como: prosperidad general y seguridad. Es importante distinguir dos “*principios diferentes que consideran la igualdad como ideal político*”: el primero *exige* que el gobierno trate a todos como iguales, “*igual atención y respeto por su parte*”; el segundo, que el gobierno ofrezca iguales oportunidades en la “*atribución de las oportunidades*”. En DWORKIN “*el primer principio es constitutivo, tanto para liberales como para conservadores, y el segundo es derivado*”⁸⁰.

La distinción está en la neutralidad, en el primer principio –el constitutivo– el Estado debe ser neutro. En el segundo –el derivado–, el Estado debe verificar los niveles de bienestar que la población presenta; es decir, cual es la concepción de cada uno en lo que se refiere al valor que se da a la vida. Así, para el liberalismo las acciones del gobierno deben darse, independientemente, de visiones particulares de la sociedad, es decir, de la individualización. En el segundo principio –el derivado–, cada persona debe ser tratada como desea o, al menos, en la medida de lo posible. Por último, DWORKIN define un liberal como alguien

⁸⁰ La visión contemporánea de DWORKIN se refería al liberalismo como parte del conjunto de políticas propuestas por el New Deal que combinaba la reducción de la desigualdad y el aumento de la estabilidad económica con amplia libertad política y civil para los grupos que adherían y defendían estos objetivos. En un programa político coherente hay dos elementos que deben de considerarse: “[...] *posiciones políticas constitutivas que se valoran por sí mismas y posiciones políticas derivadas que se valoran como estratégicas y como medios de alcanzar las posiciones constitutivas* [...]”. En la teoría política existen algunos elementos relacionados de forma más o menos sistemática. Sería irreal si pensamos que el proceso político deriva de la relación entre posiciones políticas concretas como el impuesto de renta para viabilizar una posición política abstracta, como el principio de recaudar para viabilizar programas que minimicen la desigualdad.

Lo que de hecho ocurre es que existen políticas constitutivas, que demarcan los objetivos de determinadas políticas que, sin ser absolutos, no pueden ser sustituidos sin una finalidad compensatoria; en caso contrario, su fracaso significaría la pérdida de la política general y de políticas derivadas que pueden ser sustituidas de acuerdo con la capacidad de producir la política constitutiva. Así, el derecho al voto sería una política derivada que no puede ser modificada, pero la libre empresa sí. La economía es poder político constitutivo, y sin embargo, puede ser modificada con el fin de buscar un sistema económico mixto entre capitalismo y socialismo. En la cuestión propuesta al principio, la división entre liberalismo y conservadurismo, se perdió porque, en la opinión del autor, las posiciones derivadas que mejor atendían a las moralidades constitutivas dejaron de ser claras (Vid. DWORKIN, Ronald, *op. cit.*, p.p. 272–273 y 283–284).

que sustenta la primera teoría –o lo que él llama “*teoría liberal*”– que quiere decir, sustentar lo que la “*igualdad exige*”. Un Estado liberal, por tanto, debe llegar a algo como la “*igualdad aproximada*” a través de la distribución de oportunidades y recursos, “*tanto como posible, igualmente*”, con el fin de que haya una aproximación entre los recursos existentes y las ambiciones de cada uno⁸¹.

La idea de autonomía individual está, directamente, relacionada con la realización de los proyectos de vida de cada uno. El ejercicio pleno –limitación en la acción– no puede privar a otros de una igual capacidad de “*elegir y materializar*” sus propios proyectos y vida. Hay una obligación de “*expandir*” la autonomía para aquellos que esta capacidad existe o les ha sido restringida. La crítica siempre constante al liberalismo es que éste sobrevalora la libertad y que la idea de autonomía choca con las ideas de solidaridad. R. VASQUEZ responde a la crítica indicando que los derechos de libertad e igualdad no están en estructuras

⁸¹ Con respecto a la neutralidad estatal, R. DWORKIN apunta que no sería válido afirmar que el gobierno puede suprimir todas las necesidades del ciudadano, definiendo tanto las formas de producción como los gastos de los recursos obtenidos por la comunidad. Ello porque, el nivel de insatisfacción y de prioridad de cada ciudadano no puede ser definido como igual o idéntico. Así, el legislador liberal debe buscar mecanismos que se superpongan a esta discordancia particular para que los recursos de la comunidad sean igualmente distribuidos con el fin de alcanzar la mayor igualdad posible entre estos ciudadanos.

Hay dos instituciones que sirven como mecanismo para el legislador liberal: el mercado y la democracia representativa. El mercado económico determina qué bienes serán producidos, qué necesidades atendidas, qué precios fijados y la forma de distribución de esta producción. El mercado así determina el material, el trabajo y el capital pero, también, determina quién consume y a qué coste consume los productos y cuánto cada uno debe adeudar *en su cuenta en el cálculo de la división igualitaria de los bienes*. Este mismo mercado define cuál es el precio de un trabajador, por ejemplo, optar por el trabajo productivo al ocio. “*Es la suma de las preferencias personales que fija el verdadero coste para la comunidad, es decir, satisfacer las preferencias por bienes y actividades*”.

Las desigualdades de las riquezas monetarias son definidas por la opción/preferencias de más gasto o no. Lo que produce la preferencia son las capacidades de cada uno. Pero ni todos tiene las mismas capacidades, algunos no pueden escoger determinadas actividades porque sus capacidades están limitadas, por ejemplo, por una deficiencia física. Una de las formas de relativizar el impacto de estas desigualdades producidas por las opciones basadas en las capacidades es un esquema de redistribución que mantenga la fijación de precios conformes a la política de asistencia social y a la posibilidad de recaudación tributaria a partir de los impuestos cobrados sobre las herencias (Cfr. DWORKIN, Ronald, *op. cit.*, p.p. 285–292).

distintas, sino en estructuras complementarias. La libertad es un “*valor sustantivo*” y su extensión no depende de un criterio de distribución entre los individuos. Ya en la autonomía, que es un “*valor adjetivo*”, existe la necesidad de criterios de distribución con respecto a otros valores. Siendo así, la justicia es la distribución igualitaria de la libertad mediante criterios de autonomía individual, donde los que la poseen, desarrollan mecanismos que amplían la libertad de quien no la posee; es decir, el criterio de distribución igualitario no produce efectos negativos. De hecho, la concepción denota un cierto “*principio de la diferencia*”, lo que obliga al Estado al cumplimiento de ciertos “*deberes objetivos*”, en el sentido de promover el desarrollo de la “*autonomía personal*”, hasta el punto del reconocimiento de las necesidades básicas de cada individuo y de su capacidad para organizar y ejecutar sus propios proyectos de vida⁸².

Los liberales igualitarios defienden que el sujeto antecede a los fines y a los bienes que determinan sus acciones y sus proyectos de vida. La capacidad de elección es previa. La crítica comunitarista ha llevado al pensamiento liberal a considerar, al menos en parte, la introducción del sujeto en el contexto social. En el liberalismo de KANT y MILL, se operaba con un sujeto monológico, distante de su constitución social –como en la historia de un “*Robinsón que necesitaba solo*

⁸² VÁSQUEZ parte del concepto de autonomía personal para delinear sus concepciones de Estado Democrático, el ejercicio de las libertades particulares y los derechos sociales, incluyendo aquí los ejercicios de la ciudadanía y el derecho de las minorías. Es partidario del liberalismo igualitario y define: “1. *Liberalismo Utilitarista* – incremento de la autonomía global de un grupo como si se tratara del individuo; 2. *Liberalismo Conservador – o Libertario* – la autonomía conquistada por cada individuo debe permanecer intacta; 3. *Liberalismo Perfeccionista* – toda vida autónoma es valiosa así como son buenos y aceptables todos los planos en ella formulados; 4. *Liberalismo Igualitario* – maximiza la autonomía de un individuo hasta el límite de no minimizar la autonomía de otros”.

Se basa, principalmente, en la teoría de justicia de J. RAWLS y en los imperativos categóricos kantianos pero, encontraremos en la obra muchos otros autores citados, de igual importancia, a la hora de presentar la definición del liberalismo igualitario (Cfr. VÁSQUEZ, Rodolfo, *opc. cit.*, p.p. 31–32).

*instrumentalmente de viernes*⁸³”. R. DWORKIN, en la reconstrucción del pensamiento liberal, recupera la propuesta de los derechos individuales, de la imperatividad legal y de la participación deliberativa como legitimadora del ordenamiento público. En la misma dirección, J. RAWLS apunta que el ciudadano liberal también considera la moralidad de su comunidad. Sin embargo, su actuar ético se dará de forma especial. Su ética no es la ética de la comunidad. La ética de la comunidad será objeto de apreciación o de crítica. Los niveles diferenciados de las prácticas de esta comunidad no son siempre homogéneos y pueden no tener la misma relevancia moral. Es decir, la ética personal no es automáticamente trasladada a la comunidad⁸⁴.

No confundimos nuestras acciones morales con nuestras acciones políticas porque no hay identidad entre ellas. Así, si pierdo una votación política sobre una materia de la que no estoy conforme –por ejemplo, la legitimación de la

⁸³ Cfr. THIEBAUT, Carlos. *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Paidós : Barcelona, 1998, p.p. 67–69.

Citaremos con frecuencia esta obra de Thiebaut por dos motivos. Primero, porque hace un análisis que juzgamos adecuado en lo que se refiere al liberalismo y al comunitarismo y, segundo, porque compartimos gran parte de sus consideraciones con respecto a la ciudadanía y a la diversidad.

⁸⁴ R. DWORKIN emplea una metáfora para identificar que la moral íntima no necesariamente es la moral del conjunto. Un violonchelista sabe que su ejecución de Corelli sólo tiene sentido en un concierto. La orquesta que toca la partitura – interpretación musical – no es sólo necesaria sino, imprescindible para que la acción del violonchelista tenga éxito – sentido. Aquí, las formas de acción social – orquesta – son relevantes e influyen la acción particular – instrumentista. Esta relación dada, o su armonía, no significa afirmar que todas las relaciones entre orquesta e instrumentista serán idénticas. El violonchelista podría participar en otras orquestas y otras relaciones – además de la relación con la orquesta – que puedan definir su carácter de ciudadano, de persona, de miembro familiar, etc. La orquesta es el todo político. El violonchelista es el sujeto.

Apunta Thiebaut que la orquesta no es el mejor ejemplo de la esfera pública, o del poder político, incluso porque en la vida política no hay partituras ni pueden creer los dirigentes públicos que puedan autodenominarse regentes o directores. Pero la metáfora nos demuestra que “[...] sólo metafóricamente podemos hablar de la idea ética de la comunidad [...]”. Tal metáfora intenta traducir la idea de una vida política institucionalmente diferenciada con varios criterios de actuación (Cfr. THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p. p. 70–72).

pena de muerte⁸⁵– pierdo como ciudadano pero esto no merma mis convicciones morales –no sufro perjuicios morales sino políticos. Los motivos éticos de nuestra contrariedad se mezclan con las acciones y motivos políticos y nuestras convicciones morales y políticas conllevan iguales responsabilidades morales y políticas. El conjunto de ideas de que participamos, no excluye la existencia de otros sistemas de creencias y morales. El sistema moral corresponde a una complejidad⁸⁶.

El ejercicio de nuestras facultades prácticas no se sustenta sin los presupuestos morales de nuestras acciones y nuestro comportamiento. Tampoco sería posible la evolución, la crítica, o el ejercicio crítico, –“*siempre hipotético*”– sin la lógica de la autonomía. En ciertas condiciones tratamos a los otros como autónomos, les atribuimos autonomía y les consideramos como responsables por sus comportamientos o bien por lo que motiva tales comportamientos. En otras condiciones, les vemos como “*portadores de proyectos de vida*” y somos llamados a discutirlos. Mi concepción o mi proyecto no hace nulo o inexistente el proyecto del otro, esto es, la relevancia de una de las ideas no extingue a otra⁸⁷. Hay una evolución necesaria en la idea de moralidad.

El liberalismo consiste en una moral política constitutiva que ha permanecido igual. Acuerdos distintos son hechos porque los liberales que se ven

⁸⁵ Por ejemplo, un ciudadano puede o no ser a favor de la pena de muerte, aunque su país la contemple en el ordenamiento jurídico. Este individuo mantendrá, o no, acciones de desacuerdo con la legislación, tal como la militar en la amnistía internacional.

⁸⁶ Cfr. THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p. p. 70–72.

impelidos por esta moral constitutiva, perciben posiciones derivadas como las más adecuadas para alcanzar la moral constitutiva. Cuando estas posiciones derivadas fracasan –sea por cambios económicos o sociales– no son más atraídas por el esquema. Cualquier definición de la moralidad constitutiva debe contener: a. políticas sensatas de programas que incluyan a las personas de nuestra cultura; b. “*ligada al último acuerdo liberal claro*”; c. debe formular políticas claras que distingan la política liberal de las demás; d. acuerdos constitutivos “*preceden a acuerdos particulares y sobreviven a ellos*”. Siendo así, la política liberal cumple las exigencias de “*autenticidad, plenitud, distinción e inclusión*”⁸⁷.

En la moral constitutiva liberal las desigualdades deben ser reducidas mediante programas de asistencia social y de redistribución financiados por tributos progresivos. La intervención económica del gobierno debe generar estabilidad económica, control inflacionario, reducción del desempleo y suministro de servicios. La intervención, como dice R. DWORKIN, “*es pragmática y selectiva*”. Dentro de los programas políticos debe haber una preocupación por la igualdad racial y la intervención gubernamental para asegurar tal igualdad⁸⁹.

El gobierno, para el liberalismo igualitario, no debe imponer la “*moralidad privada*”. Esta acción produce una distribución de acuerdo con las necesidades de cada uno, de tal forma que algunos ciudadanos tendrían una parcela mayor en la redistribución, que otros. Sin embargo, esta distribución está

⁸⁷ Cfr. *Ibidem*, p.p. 113–114.

⁸⁸ Cfr. DWORKIN, Ronald, *op. cit.*, p.p. 278–279.

⁸⁹ Cfr. *Ibidem.*, p.p. 280–281.

relacionada con los recursos con los cuales éste o aquél contribuirán⁹⁰. Dice DWORKIN : “[...] los recursos con que contribuyo y los recursos que obtengo de la economía. Las elecciones que las personas hacen sobre trabajo, ocio e inversión tienen impacto sobre los recursos de la comunidad como un todo, y éste impacto debe reflejarse en el cálculo que la igualdad exige [...]”⁹¹.

DWORKIN reconoce que el principio de la igualdad de oportunidades es fraudulento y que no todos tienen la posibilidad de escoger una actividad que les satisfaga sus necesidades. Así, afirma el autor, que un liberal no puede aceptar “*los resultados del mercado*” como definidor de las cuotas iguales. La teoría de justicia liberal debe ser “*compleja*”. El primer elemento de composición es la suma de las riquezas, en cualquier época de sus vidas, que las personas acumulan y que son el producto de sus elecciones genuinas y para lo que DWORKIN considera que el mercado es fundamental. El segundo elemento de composición de un concepto de justicia compleja ven en las personas, cuyas elecciones son no tan legítimas, –incapacidades, dificultades, etc.– diferentes cuantías de riqueza o, más bien, diríamos nosotros, menores cuantías de riquezas. La combinación se daría a partir de la redistribución, operada por el mercado, para que las personas cuya suerte, capacidades y talentos innatos o ventajas sean

⁹⁰ Existen dos formas básicas de liberalismo: liberalismo basado en la neutralidad –donde el gobierno no debe tomar partido en cuestiones morales– y, el liberalismo basado en la igualdad –donde el gobierno trata a los ciudadanos como iguales y la neutralidad solamente debe ser utilizada cuando el principio de igualdad así lo exige–. El primero es visto como escepticismo moral y el segundo como moral igualitaria, compromiso positivo y capaz de contrastar la economía del privilegio económico (Cfr. *Ibidem*, p.p. 305–306).

⁹¹ Cfr. *Ibidem*, 307.

menores puedan llegar a igualarse a las mayores. Es decir, que esta acumulación de riqueza entre el primero y el segundo grupo es menor⁹².

En un concepto de redistribución, propio del liberalismo social, cabe situar a J. RAWLS, quien sostiene que para que un Estado encuentre la llamada paz democrática –léase justicia equitativa –, debe reunir las siguientes características: a) acceso a la educación – igualdad y oportunidad; b) distribución de renta y riqueza, acceso y medios para alcanzar las libertades básicas; c) oportunidad de trabajo, incluso que el que financie sea el gobierno; d) asistencia médica asegurada a todos los ciudadanos; y) financiamiento público de elecciones y partidos y de informaciones claras sobre los procesos de elección y representación política⁹³.

Para RAWLS, los principios que mínimamente rigen una concepción liberal de justicia son: 1º) un régimen constitucional que garantice derechos y libertades básicas; 2º) los derechos de libertad deben garantizar iguales oportunidades por pertenecer a las exigencias naturales de aquella sociedad; 3º) satisfacer las necesidades básicas o, como prefiere RAWLS, “*bienes primarios*”

⁹² En los EUA durante el período de recesión y desempleo, muchos economistas y el propio gobierno, defendieron que los programas asistenciales eran infraccionarios y que el sistema tributario que apoyaba los programas reducía el estímulo a la producción y por tanto, generaba mayor índice de desempleo. Surgió un argumento utilitarista basado en el argumento de prosperidad futura. Es decir, los ciudadanos de hoy deben ser sacrificados para salvar las futuras generaciones norteamericanas. El sacrificio de hoy es el desarrollo y la prosperidad de mañana.

DWORKIN observa que los recursos para la alimentación, los de acceso de los hijos pobres a la enseñanza superior y los de entrenamiento de trabajadores no podrían jamás uprimirse en momentos de crisis bajo el argumento de un futuro mejor. No se puede pedir a un pobre que se sacrifique más que por el bien de sus hijos. Qué futuro se reserva a sus hijos si ellos son privados de alimentación y educación en el presente. Dice DWORKIN, si nuestro gobierno puede ofrecernos un futuro sólo basado en la injusticia del presente, “[...] *debemos entonces rechazar este futuro, por más atrayente que sea, porque no debemos considerarlo como nuestro futuro [...]*” (Cfr. DWORKIN, Ronald, *op. cit.*, p. p 308–317).

⁹³ Cfr. RAWLS, John. *O Direito dos Povos*. Traducción Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.p. 64–66.

que capaciten para los ciudadanos en hacer un uso “*inteligente*” de esta libertad en la dirección de sus necesidades. La concepción de justicia siempre tiene en cuenta la existencia de dos derechos fundamentales: libertad e igualdad. La sociedad, como ente colectivo, sería el “*sistema imparcial de cooperación*” capaz de organizar la actividad de los individuos y dirigida al alcance de los principios arriba referidos. Así, todas las instituciones que componen la sociedad, así como la que el autor llama “*categoría del político*”, deben objetivar la garantía de la realización de los principios y la participación de los ciudadanos en la sociedad. Las concepciones liberales exigen *cooperación política* –una concepción política que debe partir de un consenso y no de unidades religiosas o filosóficas– “[...] *sentido de imparcialidad [...] tolerancia [...] disposición para solucionar los compromisos con los otros [...]*”⁹⁴.

Las libertades básicas, para RAWLS, son prioritarias cuando son en conjunto. Libertad política y de pensamiento componen las estructuras básicas de la sociedad y desarrollan y alimentan el principio de justicia; las libertades de conciencia y asociación son los medios de la razón deliberativa, permitiendo la formación y revisión de los conceptos y de las concepciones de bien; las demás libertades son auxiliares, es decir, son libertad en el sentido de permitir el ejercicio de las funciones morales del hombre. Los derechos humanos están al margen de cualquier doctrina, tienen carácter de universalidad y neutralidad política. Los derechos humanos marcan “*los límites del pluralismo entre los pueblos*”⁹⁵.

⁹⁴ Cfr. *Ibidem*, p.p. 18–21.

⁹⁵ En su obra *Liberalismo Político*, RAWLS apuntaba que el pluralismo es un trazo estructural de las sociedades democráticas. El pluralismo puede ser visto de dos formas, es decir, por un lado como trazo que potencia el discurso liberal a la vez que establece la necesidad de tolerancia segregando de la esfera pública los ámbitos privados de las creencias. Por otro, puede ser visto como “*desintegrador del cuerpo político*” con la atomización “*del cuerpo*

Teniendo carácter universal, no pueden ser susceptibles de adaptaciones legales de cada nación o pueblo. Su oposición al derecho de las minorías asume doble sentido, primero porque para él, no hay minorías con derechos y segundo, porque tales derechos no se adecúan al sistema de justicia en cuanto equidad. Así, RAWLS presupone la garantía de derechos individuales a las colectividades, sean ellas mayoritarias o minoritarias⁹⁶.

Todas las personas son libre e iguales –moralmente– para formular sus concepciones de justicia como equidad. Esto quiere decir que todos tienen capacidad de formular y revisar sus propias concepciones de bien. Esta concepción, en efecto, es una concepción de igualdad formal, porque RAWLS ignora la desigualdad social⁹⁷. Para R. SORIANO, hay una serie de derechos de las minorías que se relacionan con la autonomía y con la diferenciación cultural. Estas mismas minorías también poseen cualidades y capacidades morales que se relacionan con la libertad y la igualdad así como con la mayoría. Sin embargo, son tremendamente desiguales en el ejercicio de esta libertad. “*La igualdad social es un presupuesto de la libertad, si queremos tomarnos en serio la libertad*”⁹⁸.

político en discursos individuales”. En el segundo caso no es la inter-relación entre los individuos que se pierde del cuerpo político general sino que en el primer caso, hay una composición de relación complejas y son estos niveles de complejidad los que no se pierden en una sociedad pluralista (Vid. THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p. 51).

⁹⁶ Cfr. SORIANO DÍAZ, Ramón Luis. *Los derechos de las minorías*. Colección Universitaria, Textos Jurídicos. Sevilla : Editorial MAD, 1999, p.p. 38–39.

⁹⁷ Las cuestiones relacionadas con la propiedad, por ejemplo, son para él cuestiones coyunturales y relativas que dependen de las tradiciones y de las instituciones sociales de cada pueblo – aquí consideradas las circunstancias políticas y históricas. En su teoría hay una distinción entre libertad y valor de la libertad, siendo este último considerado como el beneficio obtenido por la libertad. Este beneficio no es tema de la justicia como equidad (Cfr. SORIANO DÍAZ, Ramón Luis, *op. cit.*, p.p. 38–39).

⁹⁸ Cfr. *Ibidem*, p.p. 39–41.

El liberalismo igualitario posee una concepción objetivista de la moral. El objetivismo parte del presupuesto de principios morales que, en primer lugar, cualquier individuo aceptaría. Algunas teorías objetivistas propugnan que tales propiedades naturales, deseos y preferencias, o consensos naturales, no necesitan “*premisas normativas*”. Otras teorías parten de estas premisas normativas como resultado del “*consenso fáctico*”, tal y como sugiere N. LUHMANN, quien sostiene que el sistema político debe combinar las incompatibilidades y convertirlas iguales y de tal forma que el producto final sea una vinculación–aceptación “*motivada, evidente, de las decisiones obligatorias*”⁹⁹. VÁSQUEZ entiende que estos consensos fácticos acaban por convertirse en “*subjetivismos relativistas*”. La concepción objetivista de VÁSQUEZ se basa en la legitimidad, es decir, la aceptación de la normatividad está relacionada con la “*práctica social de la discusión moral*”, dentro de una perspectiva de “*universalidad y de la imparcialidad*”. Los principios morales, aunque sean objetivos, tienen una validez relativa y no absoluta¹⁰⁰.

RAWLS afirma que la idea de ciudadanía se basa tanto en la concepción de la persona de viabilizar su idea de buena vida, como en la necesidad

⁹⁹ Cfr. LUHMANN, apud, VÁSQUEZ, op. cit., p. 33.

¹⁰⁰ R. VÁSQUEZ busca en S. NINO el enfoque constructivista para fundamentar los juicios morales. Para NINO, “*la práctica de la discusión moral*” tiene dos consecuencias positivas para el proceso de los juicios morales, la primera es la superación de conflictos y la segunda la facilitación de cooperación a través del consenso y, esto necesita presupuestos procedimentales y substantivos. Nino contrasta su propuesta constructivista con RAWLS y HABERMAS. Para el primero, “*la verdad moral*” se basa en la formalidad racional – presupuestos empíricos individuales – y solamente evoluciona hacia el conocimiento mediante una “*reflexión individual*”.

Para Habermas, el consenso es el producto de una discusión “*intersubjetiva real*”, con reglas de imparcialidad y de la discusión colectiva – ética discursiva. Nino concuerda con la intersubjetividad del discurso pero basado en los presupuestos de la imparcialidad; afirma que es necesario que el consenso surja de una discusión colectiva y que no depende de la reflexión subjetiva de un único individuo. Entre el constructivismo formalista de RAWLS y el constructivismo ontológico de HABERMAS, NINO propone el “*constructivismo epistemológico*” donde el consenso es obtenido en una discusión moral real (Cfr. VÁSQUEZ, Rodolfo, op. cit., p.p. 34–36).

moral de revisarla. En una sociedad liberal hay muchas personas que no tienen ningún problema en establecer una perspectiva de ciudadanía, dado que, la visión de persona que se les exige es más o menos la misma que ellas definen. Sin embargo, hay también personas que encuentran obstáculos para esto, por ejemplo, las que participan en algún grupo étnico donde la identidad personal depende del reconocimiento y de que estas características étnicas sean válidas. RAWLS responde al problema afirmando que la sociedad posee una razón pública libre, donde las instituciones son defendidas frente a los demás bajo la forma de argumentos que pueden ser aceptados por los otros. Sin embargo, lo que el autor aduce es ¿cómo integrar los no-liberales en una sociedad liberal o en un mismo *status legal*? Para el liberal la respuesta es simple, la ley es el resultado de principios y concepciones que todos pueden aceptar. La respuesta es pragmática en defensa de las instituciones liberales donde las identidades personales quedan protegidas de la invasión de otros grupos¹⁰¹. La exclusión de estos grupos transforma el concepto de ciudadanía liberal en un concepto meramente formal¹⁰².

De HOBBS a RAWLS la “*pretensión moral y el derecho*” siempre ha tratado de solucionar y superar dificultades y limitaciones de los seres humanos y de sus relaciones y a veces basándose en datos objetivos como: falta de recursos, igualdad aproximada, distancias territoriales, etc., a veces basándose en datos subjetivos: divergencias de intereses, capacidades y conocimientos dispares y

¹⁰¹ Cfr. RAWLS, John, *op. cit.*, p. 100–102.

¹⁰² Cfr. MILLER, David, *op. cit.*, p.p. 76–78.

en la atención dada, o no, al interés de otros. Tal búsqueda siempre ha sido por el consenso, por la reducción de los conflictos y por facilitar la cooperación¹⁰³.

El discurso moral opera a través del consenso. Este discurso moral presupone un reconocimiento objetivo y la necesidad práctica de superar las limitaciones del ser humano. ZIMMERLING formula el concepto de “*límite inferior de la moral*”, es decir, una teoría de necesidades básicas –“*instrumentales y adventicias*” que representan la satisfacción de un contingente y “*absolutas o básicas*” que no necesitan justificación como la supervivencia–, como criterio objetivo –“*datos empíricos referidos a personas reales*”– y universal –carácter genérico de las necesidades básicas, sin necesidad de características de satisfacción. Este límite inferior y su fijación se da con respecto a todas las circunstancias objetivas y subjetivas– del ser humano¹⁰⁴. Hay un cambio cuando se adopta un concepto de necesidades básicas, se pasa del campo casual al campo normativo, porque las necesidades básicas están relacionadas con la supervivencia e integridad

¹⁰³ Partiendo del principio de autonomía moral y desde un punto de vista de la ética moral, toda autoridad o convención está sujeta a crítica, es decir, las normas y convenciones no son absolutas y son susceptibles de juicio por el discurso moral.

Más específico que el concepto y autonomía moral es el de autonomía individual que presupone la libertad de los individuos en los planos de vida y en la adopción de “*ideales por excelencia humana*” siendo que la intervención estatal se da en un ámbito exclusivamente institucional. Tal discurso dimensiona la moral en “*reglas morales*” – nuestro comportamiento con respecto a los demás o “*moral intersubjetiva*” –y en “*pautas morales*” – modelos de virtudes personales, capacidad de juicio de acciones y efectos dentro del carácter moral del agente o “*moral autorreferente*”.

El liberalismo no sugiere que el derecho debe alienarse a las pautas y principios morales sino que debe limitarse a las reglas morales que garantizan el bienestar de terceros – limitar la vinculación entre derecho y moral. Las ideas por excelencia humana no deben ser impuestas por el Estado, son de libre elección humana. Como máximo, deben integrar el discurso moral dentro del contexto social. La autonomía impide juicios de valor con respecto a la etnia, cultura, género, etc. de cada individuo. La amplia gama de acciones debe ser permitida por el Estado. El principio de autonomía identifica los bienes sobre los cuales el derecho debe lanzar su protección, es decir, los bienes genéricos cuya libertad de realización debe estar permitida hasta un límite de prejuicio al otro. Los bienes genéricos son los relacionados al principio de la libertad, tales como: “*libertad de residencia y circulación, de la personalidad, actitudes artísticas, religiosas, etc.*” (Vid. VÁSQUEZ, Rodolfo, *op. cit.*, p.p. 36–44).

¹⁰⁴ Cfr. ZIMMERLING, en VÁSQUEZ, Rodolfo, *ibidem*, p. 37.

de los seres humanos y, en este punto, todos tienen derecho a sus intereses vitales¹⁰⁵. La moralidad constitutiva del liberalismo “*prevé que los seres humanos deben ser tratados como iguales por su gobierno, no porque no existe certeza en la moralidad política, sino porque esto es correcto*”¹⁰⁶. El esquema de preferencias, utilitarista desprecia las necesidades especiales que cada individuo posee¹⁰⁷.

RAWLS, al establecer una concepción de justicia lo hace basándose en que todos, independientemente de su origen y posición social, pueden valorar si el conjunto de instituciones políticas son justas. En su Teoría de la Justicia, RAWLS habla de persona, y la terminología ciudadano la ha incorporado posteriormente en sus obras. A partir de ahí se atribuye a los miembros de la sociedad dos finalidades/roles, tales como: desde el punto de vista de la capacidad privada, todos los individuos poseen concepciones del bien y de vida valiosa y pueden asociarse de acuerdo con su religión, cultura, creencias, etc.; desde el punto de vista de la capacidad como ciudadano, los miembros pueden llegar a acuerdos

¹⁰⁵ Cfr. VÁSQUEZ, Rodolfo, *ibidem*, p. 38.

¹⁰⁶ Cfr. DWORKIN, Ronald. *Uma Questão de Princípio*. Trad. Luis Carlos Borges. 2 ed. São Paulo: 2001, p.p. 303-304.

¹⁰⁷ Aquí las necesidades básicas determinan y son los criterios objetivos y universales de la moral. VÁSQUEZ apunta que el mejor criterio de determinación es la capacidad – noción de capacidad tal y cual la sugiere NUSSBAUM y SEM: “[...] es una función compleja: incluye las dotaciones genéticas básicas, educación e instrucción, y una serie de condiciones externas, institucionales y políticas, así como materiales. Afirma, el autor, en primer lugar, que tales necesidades son *mínimos de bienestar particulares* [...]” – necesidades materiales, y que tal criterio apenas se satisface en países subdesarrollados – o más con menores que con adultos.

En segundo lugar, el concepto de necesidad es *más pasivo* que lo de capacidad, que se relaciona mejor con el concepto de libertad positiva. La capacidad define lo que la persona puede hacer – representa el pensar y la acción humana. En fin, la concepción de las necesidades básicas es “*una posición paternalista*”. Ya la de capacidad permite considerar la diversidad de reivindicaciones produciendo mejor equilibrio. En la idea de capacidad los niveles de necesidades no son sobrepuestos – necesidades económicas, sociales y mentales – sino que pueden odarse simultáneamente, es decir, las necesidades sociales y mentales pueden ser concomitantes a la satisfacción de las necesidades elementales–económicas. Es lo que el autor llama *autorrealización*. (Cfr. Vid. VÁSQUEZ, Rodolfo, *op. cit.*, p.p. 39–40).

sobre qué principios de justicia deben gobernar sus instituciones políticas, entre ellos, la Constitución.

Para RAWLS, el ciudadano es un individuo que tiene una perspectiva con respecto al mundo y rige su vida a través de los principios que orientan esta perspectiva. Defiende que la sociedad política está regida por principios que todos pueden aceptar como válidos y entiende que hay, en esta sociedad, individuos que pueden tener sus propias concepciones de buena vida y que son tan capaces como él, de racionalizar a los principios de justicia. Un ciudadano es siempre un miembro de alguna sociedad y, a pesar de que la participación política forme parte del primer principio de justicia, en su definición de ciudadano el mismo tiene sólo que reconocer la existencia de los principios de justicia. La participación es exigida en la medida en que sea necesaria para proteger los derechos y las libertades de las personas¹⁰⁸.

Desde los postiluministas, recuerda S. NINO, la discusión moral se ve acompañada de ciertos presupuestos formales y sustantivos y de valores y reglas procedimentales que conducen a los principios liberales. En RAWLS, esta formalidad y sustantividad forma el punto de vista moral que no es otra cosa que el punto de vista de la imparcialidad. Así, tal y como se ha establecido un límite inferior, el reconocimiento del ser humano como agente autónomo, libre, será “*el límite superior de la moral*”. NINO defiende la posición original de RAWLS¹⁰⁹,

¹⁰⁸ Cfr. RAWLS, John. *Liberalismo Político*. 2ª ed., São Paulo : Ática, 2000, p.p. 206–217.

¹⁰⁹ La posición original es el modelo de representación para las sociedades liberales. Ella es el “yo, tú, aquí y ahora”. Es el compromiso de los ciudadanos en una concepción racional de justicia, es decir, las nociones de racionabilidad y racionalidad sustentadas por la razón de cada ciudadano. “[...] *En la primera posición original las partes representan a los ciudadanos, en la segunda posición original las partes representan a los pueblos [...]*”. La primera posición

basada en la condición plausible y aceptable y en las consecuencias sustantivas para solucionar conflictos¹¹⁰. El discurso moral que produce el “*equilibrio reflexivo*” debe considerar “convicciones intuitivas particulares, principios sustantivos que den cuenta de ellas y reglamenten los aspectos formales del discurso moral que permita derivar tales”¹¹¹.

La democracia representativa se traduce en la forma de delegar en un representante político la posibilidad de la acción de viabilidad de las preferencias individuales. Los ciudadanos elegirán a los representantes que defiendan sus preferencias. El representante que ignora tales preferencias no sobrevivirá en el escenario político. Los derechos atribuidos al ciudadano por el legislador son un perfeccionamiento de la “*moralidad política*”. Para un conservador, el sistema de recompensas sociales está basado en el talento y en las virtudes de cada ciudadano. La sociedad virtuosa es el paradigma de la equidad de la distribución. Los liberales creen que el proceso legislativo reafirma la comunidad como tal, y expresa su “*concepción pública de virtud*”. La democracia es, por tanto, un proceso que permite la “*actividad virtuosa*”¹¹². Para los conservadores no hay como premiar a los no tan talentosos o no tan capacitados y creen en el sistema de la caridad más privada que pública, incluyendo aquí, mecanismos de restricción al voto y el derecho a la propiedad como políticamente viables. Los liberales entienden que tales disparidades en los talentos y

original tiene como características: la) representación imparcial de los ciudadanos por las partes; b) modelo racional; c) el modelo se basa en los principios de la justicia en su estructura básica; d) las soluciones se producen por las razones adecuadas; y) las razones adecuadas tienen en consideración los derechos fundamentales de los ciudadanos. El esquema de representación implica, o al menos tiene como objetivo, el de satisfacer los bienes primarios y los derechos fundamentales de cada ciudadano (Vid. RAWLS, John, *op.cit.*, p. 40).

¹¹⁰ Cfr. NINO, en VÁSQUEZ, Rodolfo, *op. cit.*, p. 42.

¹¹¹ Cfr. RAWLS, en VÁSQUEZ, Rodolfo, *ibidem*.

capacidades deben ser objeto de redistribución “*en nombre de la justicia*”. Muchos son los puntos divergentes entre liberales y conservadores, fundamentalmente en lo que se refiere a las libertades individuales y morales, a la censura y a la criminalización de ciertos comportamientos sexuales¹¹³.

El discurso moral depende de acciones y actitudes convergentes y de una aceptación libre de los individuos de los principios que deben orientar estas acciones y actitudes. La fórmula es conocida a partir de KANT y de la idea de racionalidad moral, en lo que se refiere al ciudadano, voluntariamente la ley, por ser ley y por ser producto del consenso e incluso, por ser producto de la voluntad y autonomía moral. El liberalismo igualitario o social intenta corregir, en parte, la fragilidad del concepto de igualdad formal e intenta aproximarla a la de material. El problema es que cuando lo hace y hasta legitima las desigualdades en nombre de la variación de capacidades que ellos, los igualitaristas, presuponen que existen – incapacidades, elecciones equivocadas, etc-. La ciudadanía se ejerce, pues, por una idea de igualdad casi material que, sin embargo, depende de la neutralidad del Estado y de las capacidades individuales. Por ello, los críticos acostumbran afirmar que esta concepción de ciudadanía es formal, porque si la raíz de la acción política está en la capacidad de cada uno, el Estado debería actuar en favor del desarrollo de estas capacidades y no solamente con respecto a las necesidades básicas.

1.2.4 Ciudadanía Comunitarista

¹¹² Cfr. DWORKIN, Ronald, *op. cit.*, p. 297.

Desde el principio de la década de los 70, comunitaristas y liberales van cerrando una disputa entre posiciones teóricas divergentes. Por un lado los liberales, que defienden la “*primacía de las nociones teóricas de justicia y política*” y de los derechos individuales para justificar la legitimación del poder público y desarrollar políticas públicas que minimicen o, como prefiere THIEBAUT, “*para hacer más justas*” las desigualdades e injusticias sociales. Por otro lado los comunitaristas, que acentúan que la comprensión de las sociedades complejas no es posible en una visión de un sujeto que lo disocie de sus vinculaciones sociales. Y siguen afirmando que son los valores culturales, morales y religiosos de los sujetos los que determinan las políticas públicas y el sistema normativo. En resumen, los primeros afirman que cada individuo es la medida de justificación de la sociedad¹¹⁴; los segundos afirman que el grupo, que comparte creencias y morales, es lo que justifica el sistema normativo político y jurídico¹¹⁵.

El comunitarismo surge, como corriente y crítica al liberalismo en la mitad de los años setenta y se desarrolla hasta el final de los ochenta. El hombre

¹¹³ Cfr. DWORKIN, Ronald, *op. cit.*, p. p. 293–301.

¹¹⁴ Uno de los principales focos de tensión entre la teoría liberal y la comunitarista –que diferencia pero también relaciona, identifica y aproxima– son los conceptos de justicia y de bien común. En RAWLS encontraremos el bien común en la esfera de lo privado y la idea de justicia en la esfera de lo público. El bien común es a lo que cada individuo aspira y la idea de un bien público es una forma hipotética de acuerdo, es decir, elegimos principios a partir de las informaciones particulares a los que tenemos acceso, considerando la totalidad de nuestros intereses. Así, el bien público sería el principio de justicia válido para todos. Esta “*maquinaria contractualista*” impone, a primera vista, que la esfera pública se ordene de acuerdo con las ideas de cada ciudadano, dentro de la diversidad de conceptos de bien o modelos de vida. Así, el bien público no es un tipo individual de visión del bien o modelo de vida sino una especie de consenso entre ellos.

RAWLS, en su obra *Liberalismo Político*, intenta articular modelos normativos –un discurso político– que puedan producir los consensos entre estas diversas concepciones morales, culturales y políticas. La respuesta es que cada una de las concepciones pueden “*contener nociones sustantivas del bien*” que las sustenten, incluso con teorías que las doten de coherencia. Ello no impide no obstante, que a la hora de establecer convergencias, se aminoren los puntos que pueden resultar más divergentes, es decir, eliminar a determinadas partes para que todas ellas puedan convivir. Es la idea de la tolerancia (Vid. RAWLS, en THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p.p. 61–62).

liberal, para los comunitaristas, carece de historia porque establece sus derechos como prioritarios y más importantes que los derechos de carácter social y político o de la comunidad en que se integra. El liberalismo, dicen ellos, debilita la vida pública y acaba con las nociones de solidaridad¹¹⁶.

Los comunitaristas defienden la constitución de los sujetos a partir de las comunidades, siendo los valores morales, culturales y religiosos los que deben orientar la acción de las políticas públicas y normativas de estas comunidades. La primera característica del comunitarismo sería la prioridad del todo sobre la parte o, en el principio aristotélico, el bien de la ciudad para el bien del sujeto. La segunda, sería el reconocimiento de las diferentes culturas morales de cada comunidad, siendo que la heterogeneidad es la premisa para la vinculación de cada comunidad a la normatividad que respete sus diferencias. En el comunitarismo, el colectivo de la comunidad es lo que se ve priorizado. La comunidad condiciona el actuar del individuo¹¹⁷.

El ciudadano comunitario no tiene una identidad previa a su comunidad. Pertenecer a la comunidad es lo que le proporciona valores de elección y juicio. Su libertad no es limitada por los otros sino ampliada; la libertad con respecto al otro no difiere de la libertad con el otro, al contrario del concepto de libertad negativa del liberalismo. La voluntad de cada uno es la voluntad de todos – voluntad general¹¹⁸.

¹¹⁵ Cfr. THIEBAUT, Carlos, *ibidem*, p.p. 39–40.

¹¹⁶ Cfr. TAYLOR, en VÁSQUEZ, Rodolfo, *op. cit.*, p. 108.

¹¹⁷ Cfr. BELLOSO MARTIN, Nuria, *op. cit.*, p.p. 09–10.

¹¹⁸ La analogía explicativa de OVEREJO–LUCAS, con un equipo de fútbol, es bastante ilustrativa para entender el concepto comunitarista. Cada jugador es responsable de una tarea y todos son responsables colectivamente. En los

Ruiz Miguel afirma del comunitarismo: “[...] *hay que entender la reformulación de la moral como un conjunto de pautas nacidas, practicadas y aprendidas dentro de la cultura de una comunidad concreta y determinada, que sólo tiene sentido dentro de ella, pues son aquellas pautas las que establecen el propio punto de vista moral, sitúan constitutivamente y motivan a los individuos dentro de un contexto moral determinado y configuran los deberes hacia la respectiva comunidad como prioritarios sobre cualesquiera otros deberes y derechos[...]*”¹¹⁹.

Civilización y autocontrol, estos son los *condicionantes de una democracia*. Las organizaciones de la sociedad son responsables de las enseñanzas necesarias. Es decir, la idea de responsabilidad es aprendida en la familia, en la iglesia, en los sindicatos, en las asociaciones, etc.¹²⁰. Para TAYLOR, la comunidad de la cual forma parte el ser humano, establece sus obligaciones morales. Esta vinculación obligacional se da por las raíces etnológicas, por las tradiciones y por las costumbres¹²¹: “*la comunidad es la esencia y la meta final para los individuos*”. La identidad no puede ser concebida de forma atomizada – liberalismo clásico– sino en la reciprocidad de relaciones preestablecidas. TAYLOR afirma que el problema de la sociedad moderna es que ésta homogeniza de tal forma la igualdad y la participación de las personas que no consiguen un foco de identidad entre ellas¹²².

derechos y en las responsabilidades. Puede haber pequeñas asociaciones estratégicas –grupo de atacantes– pero la victoria depende del conjunto. Lo que mantiene el equipo junto es el mismo objetivo, en cualquier caso, ganar el partido (Vid. OVEJERO LUCAS, Félix, *op. cit.*, p. p. 100–101).

¹¹⁹ Cfr. RUIZ MIGUEL, en BELLOSO MARTÍN, Nuria, *op. cit.* p. 10.

¹²⁰ Cfr. KYMLICKA, Will y NORMAN, Wayne. “El Retorno Del Ciudadano. Una Revisión de La Producción Reciente en teoría de La Ciudadanía”. En: MAZZUCA, Sebastián (director). *La Política – Revista de Estudios Sobre El Estado Y La Sociedad* – nº 3 –Barcelona: Paidós, 1997, p.p. 17–19.

¹²¹ Cfr. TAYLOR, en VÁSQUEZ, Rodolfo, *op. cit.*, p. 109.

¹²² Cfr. *Ibidem*, p.p. 110–111.

Para MACINTYRE y TAYLOR la cultura moral de las sociedades democráticas está desajustada. Este discurso moral de las sociedades contemporáneas, perdió la sustancia moral por el procedimentalismo y por la juridificación de la esfera pública que se resumió en la esfera privada, de acuerdo con la crítica hecha al liberalismo¹²³. MACINTYRE propone la recuperación “*de la noción clásica de virtud*”; es decir, la visión que define el sujeto en razón de los bienes que éste persigue. Es la recuperación de la idea de tradición: aristotélica y tomista. La virtud es el hábito del bien y la definición de que el bien debe ser¹²⁴. MACINTYRE rescata al hombre de la polis griega, el hombre aristotélico que se realiza sólo y es capaz de virtudes en la ciudad – véase comunidad. El hombre no es él *a priori* sino que es su historia la que se confunde con su origen, con la propia historia de su comunidad y sus tradiciones son suficientes para definir lo que es bueno para él y para los demás¹²⁵.

M. WALZER, al afirmar que el criterio de elección de los individuos no es la universalidad, sino las culturas determinadas y compartidas, concluye que un principio de justicia no puede estar separado del contexto

¹²³ Para CHÁVES ARELLANO, en el proceso de modernización encontramos la dualidad entre la consecuencia positiva y negativa, sea cual sea, por un lado una sustentación y un fortalecimiento de la identidad con respecto a la masificación de las formas de vida occidentales. Por otro lado, hay un deterioro, una pérdida de esta misma identidad, la reformulación de sus contenidos, adecuación y cambios culturales y comportamentales, es decir, una alteración en la identidad original del sujeto. Para la autora, en la construcción de una identidad colectiva, no podemos despreciar el hecho de que cada sujeto prueba y siente, individualmente, los aspectos apuntados como fuentes generadoras de la identidad, antes de compartirlas con el grupo. Para cada sujeto, la realidad material o simbólica, tiene su propio significado, de ahí pues procede el deterioro del sujeto, antes incluso que el deterioro del grupo en cuanto identidad cultural y social (Vid. CHÁVEZ ARELLANO, Maria Eugenia. “La Construcción Social de la Identidad: Las Fronteras entre la Tradición y la Modernidad”. En: Ángel B. Espina (Dir.). *Antropología en Castilla y León e Ibero América*, III – Fronteras. Salamanca: Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, 2001, p. 397).

¹²⁴ Cfr. MACINTYRE, en THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p. p. 52–53.

¹²⁵ Cfr. *Ibidem*, p.p. 114–115.

sociocultural en que estos propios principios se producen: “*Cada clase de bien posee un significado propio [...] cuando los significados son distintos, [...] las distribuciones deben ser autónomas*”¹²⁶. El relativismo cultural de WALZER, es decir, el hecho de que cada comunidad construye su propia cultura, costumbres y tradiciones y, principalmente, su propio juicio –valoraciones y juicios– no obstaculiza la posibilidad de juicios universales. El comunitarismo presenta, de hecho, un hombre real, influenciado por el medio y por la familia¹²⁷. Sin embargo, como apunta NINO, estos lazos familiares o nacionales pueden llevar a actitudes patriarcales, tribales o nacionalistas¹²⁸. El comunitarismo acaba por fortalecer “*el conservadurismo dogmático*”¹²⁹. Son necesarias nuevas concepciones de sociedad pero, objetivando la “*reconstrucción*” de conceptos como libertad y igualdad. “*La ciudadanía es una identidad común con un propósito compartido*”¹³⁰.

Hay una distancia entre el realismo moral de TAYLOR y el realismo social y ontológico de MACINTYRE. Para el primero, la categoría moral de nuestra identidad es como relacionar nuestra vida con una obra de arte, donde la ética depende de valores estéticos. La autenticidad tayloriana camina en “*un*

¹²⁶ El concepto de M. WALZER es el de la “[...] igualdad compleja, es decir, [...] la operación conjunta, en sus propias esferas, de todos los principios de distribución adecuados de los bienes que estima una comunidad en particular [...]” (Cfr. WALZER, Michael. *Las Esferas de la Justicia: una defensa del pluralismo y de la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 12).

¹²⁷ Cfr. VÁSQUEZ, Rodolfo, *ibidem*.

¹²⁸ Cfr. NINO, en VÁSQUEZ, Rodolfo, *ibidem*, p. 118.

¹²⁹ La teoría deja de considerar que muchas veces la familia y la iglesia pueden encaminar al individuo a preservar distorsiones y hasta injusticias con respecto a los derechos extraños. Basta con observar cómo la Iglesia y algunas sociedades familiares ven, por ejemplo, a las mujeres. Los sindicatos y asociaciones pueden ser extremadamente corporativos. Muchos de los objetivos de las asociaciones es poner en práctica sus bienes y valores y ahí se crea un problema (Vid. VÁSQUEZ, Rodolfo, *ibidem*, p. 119).

¹³⁰ Cfr. KYMLICKA, Will y NORMAN, Wayne, *op. cit.*, p.p. 15–17.

estrecho sendero entre aquel objetivismo y este esteticismo”¹³¹. “La buena autenticidad” de TAYLOR es la que reconoce la articulación de los bienes que reivindicamos. El autor parte de una influencia de la izquierda hegeliana, y propone un proyecto hermenéutico. Para él todas nuestras prácticas están insertas en un universo de significación y de lenguajes que dotan de densidad y sentido nuestras acciones. Cuando el sujeto piensa solamente en su autodeterminación –narcisismo y atomismo– estas referencias también se pierden. Es necesario reencontrarlos en nuevos valores trascendentes, es decir, nuestro discurso moral debe ser capaz de dar significado a nuestros actos y definir nuestra identidad¹³².

THIEBAUT apunta que la contradicción de MACINTYRE está en la idea de que la modernidad nos dotó de capacidad crítica y reflexiva, siendo la recuperación de la tradición, por sí sola reflexiva¹³³. La crítica que se hace a esta idea es muy simple, porque la recuperación de los horizontes a que se refiere TAYLOR, solamente puede implementarse en una sociedad pluralista. Ello quiere decir que la esfera pública debe potenciar la pluralidad donde cada ciudadano tiene

¹³¹ Cfr. THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p. 110.

¹³² En la visión hermenéutica comunitarista, solamente los textos substantivos – “*articulación de la identidad moral y política de los individuos*” – de las ideas del bien dan sentido a una idea de justicia como idea central en las sociedades desarrolladas. Los comunitaristas están propensos a entender que un sistema de derechos tiene la función de interpretar, bajo la óptica moral, las ideas de bien. Sin embargo, ¿quién es el sujeto que define cuáles son las interpretaciones relevantes en la teoría comunitarista? Para estos las interpretaciones relevantes son las que sustentan al grupo/comunidad que puede ser definido por los trazos históricos y geográficos. Así tenemos una comunidad de interpretación (Cfr. TAYLOR, Charles. *La Ética de la Autenticidad*. Barcelona : ICE/Paidós, 1994., p.p. 102 y ss.). Para los liberales la única forma de articular una comunidad de interpretación es partiendo del pluralismo y utilizando los procedimientos diferenciados –aquí denominados como políticos, jurídicos, administrativos, culturales etc.– que garanticen por fin la valoración de este pluralismo o de esta interpretación. Sería la autoridad o la tradición la que dotaría de legitimidad tal interpretación. Para los comunitaristas tal interpretación debe recurrir a las fuertes tradiciones acumuladas que constituyen la herencia occidental. El ámbito cultural –el conjunto de valores existentes– es lo que determina las esferas normativas (Vid. Thiebaut, Carlos, *op. cit.*, p. 64).

¹³³ Cícero, afirma que no se trata, solamente, de reconocer lo que coincide con el sujeto sino – “*no es lo que realmente uno es*” – qué calidad e inserción tiene el sujeto de a sí mismo y qué imagen le dan los otros (Vid. CÍCERO, en, CHÁVEZ ARELLANO, *ibidem*. p. 394).

espacio para articular, de forma particular y de acuerdo con su moral, sus opciones y creencias. Compartimos con TAYLOR la idea de que el atomismo produce un sujeto sin rumbos, aunque sabemos que ésta no es una idea originalmente suya¹³⁴.

TAYLOR contrapone la política de reconocimiento de la igualdad de las culturas a la de la igualdad de los individuos. Para él, la cultura es preexistente, es decir, el individuo existe en función de su cultura “*singular y diferenciada*”. De ahí surge la valorización tanto de su cultura como de la igualdad entre culturas porque todas las culturas son, igualmente, valiosas en su singularidad y en su particularidad¹³⁵. Para el autor, el liberalismo, con su política de igual dignidad discrimina o no reconoce la posibilidad del principio de la diferenciación¹³⁶. Para él, el fin de la cultura es un fin colectivo y no individual, por tanto, la cultura, no es neutra sino que posee una concepción de bien común¹³⁷.

¹³⁴ Cfr. THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p.p. 54–55.

¹³⁵ La identidad social como *pertenencia grupal*, como consecuencia de condiciones socio-económicas adversas. CHÁVEZ ARELLANO, María Eugenia. “La Construcción Social de la Identidad: Las Fronteras entre la Tradición y la Modernidad”. En: Ángel B. Espina (Dir.), *cit.*, p.395. Así, la identidad es el resultado de un proceso de experiencias humanas que comparten una misma lengua, un mismo espacio, prácticas ideológicas y religiosas semejantes, formas de producción y organización del trabajo y de la sociedad, en fin, la clasificación y la legitimación de los distintos “espacios de socialización que constituyen la vida diaria de los sujetos” (Vid. HELLER, apud, CHÁVEZ ARELLANO, *op. cit.*, 396).

¹³⁶ TAYLOR propone un liberalismo fuerte, donde los principios de diversidad buscan en los derechos liberales el respeto a los derechos de la diversidad como derechos fundamentales (Cfr. TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo : Examinando a política de reconhecimento.*– Lisboa : Instituto Piaget, 1998, p.p.82 y ss.).

¹³⁷ La definición de ciudadano propuesta por THIEBAUT, en contrapartida, es de un sujeto no solamente definido por un catálogo de derechos y deberes sino un sujeto vinculado social y culturalmente, un sujeto perteneciente a algo y que participa en la realización efectiva de esta *pertenencia*. El orden público no es sólo una extensión que constituye el orden privado (Vid. THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p. 56).

Si el Estado de Bienestar Social es un círculo máximo de valores que se encuentran, incluso en comunidades de menor escala, sus precondiciones culturales son irreales; es decir, no existe una sociedad tribal con homogeneidad requerida. La norma debe considerar la diversidad. Si existe una comunidad real el Estado de Bienestar Social no es necesario pues si el ciudadano comunitario tiene el mismo ideal de vida de su comunidad, y ésta establece las responsabilidades y asegura las necesidades de cada uno, una interferencia exterior desvirtuaría el propio significado de este modelo. Aquí percibimos que la inestabilidad cívica expresa una inestabilidad cultural de diversas formas: “1. La tensión libertad positiva–libertad negativa” – todo es decidido por todos, no se trata de discutir/debatir o fortalecer los valores, se trata de reconocerlos; 2. “La tensión virtud–asistencia” – la comunidad es responsable por

La identidad tiene aspectos de permanencia que necesitan una autoconfiguración que opera en tres espacios distintos: el cultural o histórico – construcción de un imaginario común–, el doméstico – las formas de convivencia y el cotidiano– y el laboral –las formas de producción y distribución de riqueza¹³⁸. La confrontación con lo diverso, con la diferencia, con lo desconocido permite a los individuos autodeterminar y reconocer su identidad pudiendo, los mismos, establecer “*jerarquías, clasificaciones y orden en la explicación de las interacciones sociales*”¹³⁹. La identidad social surge como aglutinadora de los grupos y es consecuencia de una construcción social que abarca a los sujetos y sus experiencias individuales; es decir, la identidad representa “*la culminación*” del proceso de redescubrimiento – de conocimiento – “*de una realidad organizada*”¹⁴⁰. Podemos deducir que identidad es un concepto resultante y unificador de un proceso de ordenación e interacción social, o como prefiere la autora, “*sirve como un principio de organización*”¹⁴¹.

Los liberales concuerdan con el poder reflexivo generado por el poder de las culturas. Las culturas proporcionan conocimiento y no son valiosas por sí solas sino porque posibilitan el acceso a varias opciones, pues no son cerradas y

atender a sus miembros. Solamente los miembros reciben asistencia y, para integrar la comunidad deben ser respetados los criterios biológicos – familia –, geográficos – proximidad – y étnico–lingüísticos – nación; 3. “la tensión participación–exclusión” – los miembros de la misma comunidad participan en las mismas prácticas sociales y poseen los mismos valores. La participación es inclusiva para aquella comunidad pero puede significar la exclusión con respecto a la otra. El ciudadano comunitario renuncia a la vida pública como espacio de transacciones (Vid. OVEJERO LUCAS, Félix., *op. cit.*, p.p.101–104).

¹³⁸ “[...] *Pero tampoco puede pensarse que haya un reforzamiento de la identidad, como una reproducción mecánica e invariable de ser alguien, independientemente de los espacios o lugares en donde los individuos se ubiquen o que se produzca una “estabilidad en la identidad [...]”* (Cfr. CHÁVEZ ARELLANO, Maria Eugenia, *op. cit.*, p. 397).

¹³⁹ Cfr. Ibidem, p. 398.

¹⁴⁰ Cfr. MORIN, apud., CHÁVEZ ARELLANO, Maria Eugenia, *op. cit.*, p. 399

¹⁴¹ Cfr. FALOMIR, apud., CHÁVEZ ARELLANO, ibidem, p. 401.

no tienen centro y límites rígidos o fijos. Para que la cultura ejerza su papel de coadyuvante, como sostiene W. KILIMCKA en las elecciones de los individuos, éstos tendrán que tener libertad de elegir, capacidad reflexiva de valorar, acceso a todas las informaciones posibles y necesarias y libertad de asociación y expresión, es decir, “*necesitan acceder a una cultura societaria*”¹⁴². El gran debate entre liberales y comunitarios está exactamente en las concepciones que cada corriente tiene acerca de lo que es autonomía –para los liberales– y autenticidad –para los comunitaristas–.

Autonomía y autenticidad son dos categorías opuestas. La primera es la piedra angular de los derechos individuales –liberalismo– y la segunda de los comunitaristas–. FERRARA apunta que la distinción también opera en niveles más generales, es decir, surge entre la esfera de moralidad –juicios determinantes y su universalidad– y entre las esferas de los mundos de vida –plurales y particulares–

¹⁴² El tipo central de cultura para Kimlicka en su estudio es la “[...] *cultura societaria o una cultura que proporcione a sus miembros modos de vida significativos dentro de las actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica abarcando la esfera pública y la privada tendiendo a concentrarse en un mismo territorio con una lengua compartida[...]*” La modernidad presupone que toda la sociedad pueda compartir una cultura común, con una lengua propia y *normatizada* – la utilizada en la educación, repartos públicos, tribunales, etc. La exigencia de esta cultura común es una exigencia funcional de la economía moderna que necesita mecanismos ágiles de comunicación y fuertes estructuras de aprendizaje y profesionalización. Esta modernización exige un alto grado de *solidaridad* entre los Estados democráticos que se representan por el fuerte sentimiento de identidad común de los ciudadanos y que posibilita que unos se sacrifiquen por los otros. La igualdad de oportunidades necesita este ideal de cultura común. Esta cultura común, donde las personas comparten no solamente una lengua común sino también los propósitos y los objetivos de vida común que forman parte de gran parte de los Estados democráticos y, a pesar de ello, con la diversidad hasta entonces presente, pocos grupos están fuera de la cultura societaria. Los inmigrantes, por ejemplo, llevan consigo la lengua materna –léxico– y comparten tradiciones y convenciones pero no tienen la raíz de este léxico cultural y tradicional. El mantenimiento de la cultura étnica se mantiene, como regla, en el ámbito privado, así, sólo en las residencias o en las pequeñas asociaciones.

Sin embargo, esta práctica no se demuestra como configuración de una cultura societaria diversa con respecto a la hegemónica. La lengua es un ejemplo claro, hablada básicamente en estas pequeñas asociaciones – tanto la familia, como los gremios –casi no llega a la segunda generación, la generación de los hijos o de los nietos. Caso distinto es lo de las minorías nacionales que ya poseen su cultura societaria propia – colonización o federalización. El ejemplo más común es lo de los pueblos indígenas que luchan por mantener sus tradiciones y su lengua en el seno de su comunidad. Es una lucha en el sentido de preservar la cultura societaria. Dada la importancia de la cultura societaria en el desarrollo económico de cada país, tales culturas tienden a ser culturas nacionales, o mejor dicho, ligadas al concepto de cultura de la nación–estado (Cfr. KIMLICKA, Will. *Ciudadanía Multicultural*. Paidós: Barcelona, 1996, p. p. 112–118).

donde se posiciona o puede posicionarse el juicio reflexivo. La autonomía presupone una dimensión moral más “*restricta, universalista y legaliforme*” y donde la autenticidad ya tiene una dimensión moral más específica –particularidad y consenso– que mejor se expresa en los “*juicios*” y en las *expresiones estéticas*”¹⁴³.

Los defensores de la autenticidad predicán de la autonomía una subjetividad moral que reposa en el pasado, sin la debida consideración de las representaciones y símbolos lingüísticos –movimientos de confirmación de la subjetividad moral–. El sujeto kantiano –autoleislador y autodeterminista– es una figura insuficiente para justificar el proceso legislativo, también desde el punto de vista de la legitimidad de las normas que se producen. APPEL y HABERMAS, aún en la raíz kantiana, buscan una concepción de subjetividad moral basada en una “*autonomía renovada*”. Sin embargo, en la hermenéutica de TAYLOR hay un total abandono de la idea de autonomía y de total consideración de la concepción de autenticidad –en la dimensión de la subjetividad moral– que para este autor comprende mejor el universo de conceptos de normatividad, particularidad, contextualidad y concreción de la vida moral¹⁴⁴.

Para TAYLOR hay una “*mala autenticidad*” –la cual se fundamenta en el individualismo en la autodeterminación y en el atomismo político– que mantienen rasgos de autonomía –donde el sujeto y sus finalidades tienen prioridad– y hay una “*buena autenticidad*” que se refiere al sujeto mismo, en una “*configuración sociolingüística de la identidad*” refiriéndose, a lo que él llama,

¹⁴³ Cfr. FERRARA, apud, THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p. 83.

tradiciones occidentales. La identidad, a diferencia de las categorías como la conciencia o el sentido moral, se relaciona más con la nueva concepción de la filosofía moderna con respecto al hombre –producto de la crítica hecha al hombre iluminista– es decir, la concepción de un sujeto dotado de “*corporeidad institucional y cultural*”. Sería la identidad producto –designación– del contexto lingüístico, social y cultural, en razón del cual alguien puede considerarse como *individuo concreto*. Para TAYLOR, los criterios de identidad pueden ser concebidos a partir de: “[...]a) como atribuidos socialmente a este individuo; b) como el conjunto de criterios que el individuo acepta, en un giro de autorreferencia, para decir quién es; c) como determinados por lo que el grupo de referencia considera relevante para definir de manera significativa qué sea una cierta identidad [...]”¹⁴⁵.

La determinación social de la identidad implica las categorías normativas –lo que el individuo piensa de sí mismo– que están relacionadas y ligadas a los valores que dan sentido a la comunidad. Este conjunto de valores es lo que va a servir de base para la interpretación del “*comportamiento moral y su identidad como identidad moral*”. Las estructuras normativas pueden legitimarse solamente en cuanto estructuras normativas y si fuesen interpretadas considerando tales presupuestos –valores substantivos– pues, el conjunto de valores trascendería las acciones individuales, a pesar de que tales valores estuviesen insertos en tales acciones. Los procesos de significación –interpretación e identificación– son siempre sociales y lingüísticos¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Cfr. THIEBAUT, Carlos, *ibidem*, p.p. 84– 85.

¹⁴⁵ Cfr. TAYLOR, Charles, 1994, *op. cit.*, p. 93.

¹⁴⁶ Cfr. TAYLOR, Charles, 1994, *op. cit.*, p.p. 92–100.

En un nuevo contexto social y “*dialógico*” –en una visión liberal– es posible propugnar un nuevo concepto de autonomía, basado en las acciones y actitudes de la 2ª y de la 3ª personas en la atribución de la identidad, tanto en términos “*diacrónicos y genéticos*” –medios por los cuales llegamos a lo que somos– como en términos “*sincrónicos y normativos*”, que nos localiza en un sistema de reglas y normas. Esto quiere decir que la 2ª y 3ª personas pueden atribuir algo a alguien –“*su identidad social o autonomía*”–, decir a este alguien quién es –“*enseñándole estos atributos*”– es decir lo que de él se espera o “*que espera la sociedad*”. Siendo así, la identidad nos es atribuida, sin embargo, ejercitar o reconocer nuestra identidad es una acción situada en la 1ª persona. El concepto de autodefinición –en la primera persona– aparece inseguro en este esquema o mejor dicho, la identidad atribuida por la 2ª y 3ª personas retira el privilegio de autodefinición de la 1ª persona. La idea queda más clara si consideramos la calidad de autonomía de cada sujeto. Para el liberalismo político, la autonomía es una calidad enseñada en procesos de aprendizaje y propone que los demás sujetos sean autónomos, para que podamos interactuar normativa y moralmente con ellos. En diferentes casos y situaciones se tiene o presente la autonomía de los co-participantes. Entonces en la perspectiva de la 2ª y 3ª personas, atribuimos autonomía a todos porque ésta ha sido presumiblemente enseñada y aprendida y cabe a los sujetos la responsabilidad moral de cumplir con las determinaciones de los sistemas normativos de los cuales forman parte – ésta es la perspectiva en 1ª persona¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Cfr. THIEBAUT, Carlos, *op.cit.*, p.p. 89–90.

Los liberales diferencian, así, la identidad moral de la identidad social, lo que es objeto de la crítica comunitarista. La autonomía es un “*predicado formal*” y no material. Para el liberalismo, reconocer autonomía –las formas con las que nos relacionamos con la vida y las acciones– no es lo mismo que reconocer veracidad/autenticidad –aceptar la pretensión de quienes mantienen relaciones verdaderas y que afirman tener. En la autonomía no se alcanza el centro de la autenticidad. Es decir, hay una suposición de autonomía y nos comportamos como si tuviéramos –2ª y 3ª personas–; el contrario sería no presumir la autonomía y aceptar como verdadera la pretensión de que el sujeto es autónomo –1ª persona: “[...] *la veracidad es originariamente asertiva (y puede, por lo tanto, ser negada o aceptada, y que reclama en algunos de esos sentidos reconocimiento) y que la autonomía es primariamente presuntiva (y que es, por lo tanto, atribuida, y la atribución de la cual es lo que necesita ser reconocida)*[...]”¹⁴⁸.

Claro que también puede ser hipotético el hecho de dotar de autenticidad a alguien, si consideramos el elemento de la confianza; sin embargo, la autonomía tiene una escala hipotética infinitamente mayor. En el caso de la autenticidad, ésta pretende ser verdadera, y bajo la perspectiva de la 2ª y 3ª personas podemos predicar autenticidad a alguien si aceptamos sus pretensiones de veracidad; es decir, que sus acciones están de acuerdo con sus propias descripciones de moralidad y viceversa. Ya en la primera persona, reivindicamos una doble pretensión de veracidad: en primer lugar, el reconocimiento, por los otros, de lo que juzgamos que es verdadero –normativa y moralmente– y, en

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 91.

segundo lugar, que es verdadera nuestra relación con respecto lo que es juicio verdadero¹⁴⁹.

En la lógica de la autenticidad, nuestros predicados morales nos llevan a varias capacidades morales –saber cómo hacer y poderlo hacer– que constituyen nuestra identidad moral. En la lógica de la autonomía estos predicados nos atribuyen una capacidad moral o práctica¹⁵⁰. Para los comunitaristas, por consiguiente, son los fines –predicados morales y criterios valorativos– los que determinan la acción y el propio sujeto. MACINTYRE diría que los fines culturalmente dados y socialmente atribuidos al sujeto lo definen como sujeto moral. Ésta es la tradición aristotélica–tomista. TAYLOR, al contrario, basa su teoría en la tradición occidental heredera del Iluminismo y acepta la fragilidad del reflexivo hasta la interioridad que constituye el núcleo de esta tradición. Esta tradición es marcada por la subjetividad y por la interioridad de los sujetos¹⁵¹.

La propuesta del teórico es el “*realismo apelativo*” donde el sujeto tiene que pensar a sí mismo y percibir que su identidad moral está compuesta por fines externos y por valores y bienes que lo trascienden. De ahí deriva la categoría de la autenticidad y no la de la autonomía –acciones hipotéticas y la perspectiva de la 3ª persona–. Autenticidad porque define lo que TAYLOR llama “*relación de reconocimiento*”¹⁵². En el momento en que la autonomía es atribuida a otros y postulada en auto-atribución, la autenticidad es presumida por otros y auto-reclamada. TAYLOR acaba por predicar en primera persona un privilegio

¹⁴⁹ Cfr. THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p.p. 93–94.

¹⁵⁰ Cfr. *Ibidem*, p.p. 96–97.

¹⁵¹ Cfr. *Ibidem*, p.p. 99–100.

injustificado con respecto a la reflexividad y distancia que esta primera persona reclama, incluso con respecto a la tercera persona. Es injustificado tal privilegio porque ha sido este poder de autoconciencia del sujeto el objeto de crítica del comunitarismo al liberalismo¹⁵³.

Para TAYLOR hay muchas más cosas “*en nuestra esfera moral*”, que importan y deben ser consideradas en la determinación de la identidad del sujeto, las cuales ya fueron descritas por KANT. Es decir, que para los comunitaristas, la esfera ética restringida de los liberales –sus cuestiones de justicia– se ha diluido en el entramado de comportamientos de la sociedad. El ideal de un modo de vida digno, las aspiraciones de los individuos, configuran problemas que se refieren solamente a la idea de justicia pero, fundamentalmente, al valor que determinados bienes tienen cuando esta buena vida debe ser definida. Esta idea de buena vida aparece primero, en la vida privada pero esta idea de bienes debe ser extendida hasta las acciones e instituciones públicas. En el momento en que el liberalismo trata de justificar estas dos lógicas, los comunitaristas niegan totalmente la lógica de la autonomía para beneficiar al argumento del recurso de bienes. En el ensayo que lleva por título *Atomismo*, CH. TAYLOR afirma que centrar nuestro análisis solamente en los derechos atribuidos a cada uno y no analizar las

¹⁵² Cfr. THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p. 101.

¹⁵³ TAYLOR diferencia las cuestiones de autonomía y lo que la tradición occidental utiliza en su teoría cuando define la “*mala autenticidad*” como producto del “*subjetivismo*” y del “*relativismo*” que imperan en la cultura “*egocéntrica*” y “*consumista*” que acaba por provocar “*su ceguera*” con respecto al carácter de trascendencia que poseen determinados bienes y que quiere el “*realismo apelativo*” poner de manifiesto (Vid. TAYLOR, Charles, 1994, *op. cit.*, p.p. 89–91).

capacidades que son necesarias para el ejercicio de tales derechos es comprender equivocadamente tal proceso¹⁵⁴.

Es un error imaginar que la reflexión de la diferencia entre atribución de autonomía y de apelación de bienes favorezca la segunda posición en detrimento de la primera. Cuando hablamos de distribución social de determinados recursos –educación, participación, política etc.– sería necesario distinguir o establecer los criterios de distribución y la propia definición de los recursos. Es decir, la educación es un bien de tal forma que debe ser contemplado por los derechos individuales en cualquier sociedad existente. En respuesta a TAYLOR, si una sociedad define sus bienes, o los bienes que pretende, también define las maneras de convertirlos en efectivos o viables¹⁵⁵.

El realismo apelativo de TAYLOR apunta como realista apelativo a la buena autenticidad definida por la trascendencia –no subjetivista– de los bienes, finalidades y horizontes e incluso, permite una actitud reflexiva sobre valores dados y comprensiones sociales de estos valores. Aquí hay dos posibilidades de origen de estos poderes críticos: el primero que demuestra la trascendencia de nuestros padrones de crítica e, incluso, teniendo origen histórico, son “*siempre–ya horizontes superiores de sentido*” – ontológica trascendental. Un segundo origen –

¹⁵⁴ Cfr. THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p.p. 104–105.

¹⁵⁵ TAYLOR produce una excesiva estética de la perspectiva moral, esto es, primero porque atribuye a la primera persona un injustificado privilegio de autoconciencia, y segundo, porque reduce la lógica de la autonomía a la lógica de la autenticidad, percibiendo un sujeto que a partir de sus propias apelaciones define su identidad moral reconociendo la trascendencia de los valores que van articulándose histórica y culturalmente, aunque TAYLOR apunte a la sutileza de estas relaciones (Cfr. TAYLOR, Charles, 1994, *op. cit.*, p.p. 98 y ss.).

de los poderes críticos del sujeto –no comunitarista– sería la lección reflexiva e hipotética que la lógica de la autonomía enseñó¹⁵⁶.

La vinculación entre las dos lógicas y la capacidad de pasar de una a otra de acuerdo con la relevancia de las acciones da a la subjetividad un mayor grado de poderr. Este poder reflexivo demuestra la capacidad de tomar distancia crítica de acuerdo con los contextos. Esta reflexividad nos permite actuar con otras perspectivas y, además de las que se apuntan en el mundo moral, estas mismas perspectivas nos dotan de una cierta capacidad de definir la adecuación de estas lógicas –interacciones y contextos– de acuerdo con los criterios de relevancia¹⁵⁷. Estos criterios de relevancia y pertinencia nos exigen una capacidad de discernimiento y, finalmente, la reflexividad nos capacita para tener un proyecto moral en nuestra vidas. Los criterios de relevancia surgen de un complejo “*retrato moral*”–quiénes somos, lo que somos, o quiénes son los otros– que puede sufrir cambios en función de las circunstancias externas o de las nuevas perspectivas¹⁵⁸. Sin embargo, tales trazos de reflexividad no definen nuestra subjetividad, que debe ser siempre “*dialogica y social*”.

De hecho, el comunitarismo ha tenido una fuerte influencia en las más recientes teorías liberales, principalmente en el llamado liberalismo social. El hecho de que los significados son aprendidos a través de la convivencia es el aspecto más relevante que nos trae el comunitarismo. El individuo hace sus acuerdos, sus consensos para mantenerse en su comunidad. Los principios legales

¹⁵⁶ Cfr. TAYLOR, Charles, 1994, *op. cit.*, p. 105.

¹⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, p. p. 106–107.

¹⁵⁸ Cfr. *Ibidem*, p.111.

no son, al contrario de lo que definía I. KANT, legítimos por su legalidad sino por la adherencia que es la pretensión de la vida colectiva. El objetivo está en perpetuar, a pesar de que incluso ello provoque injusticias y suprima la libertad de algunos miembros, los preceptos aceptados en la comunidad. S. NINO tiene razón al afirmar que un excesivo apego a la tradición y a los preceptos construidos en una comunidad puede acabar generando distorsiones de derechos entre los miembros pertenecientes a esta comunidad.

1.2.5 La Ciudadanía Republicana

El concepto de ciudadano republicano se asemeja tanto al de ciudadano comunitario, como al de ciudadano liberal. En el primer caso, cuando se refiere a un ciudadano que con un origen y una biografía, poseen preferencias provenientes de su comunidad. En el segundo caso, ubicando los derechos de ciudadanía dentro de los límites de la libertad negativa. Las diferencias con respecto a los conceptos comunitarista y liberal pueden encontrarse en la conceptualización de los bienes comunes. El sujeto republicano es capaz de resolver los dilemas de su vida con independencia. Este ciudadano dialoga y delibera sin la necesidad de pertenecer a una casta, grupo o religión determinada. S. GINER presenta el republicanismo como una solución intermedia entre comunitarismo y liberalismo. En el republicanismo el orden democrático depende de la vigencia de

la responsabilidad pública de la ciudadanía, ciudadanía vista como un conjunto de libertades e inserción en el campo político¹⁵⁹.

El ciudadano republicano actúa como partícipe de la configuración y dirección de la vida pública y social¹⁶⁰, lo cual puede desarrollarse a través del debate y de la elaboración de decisiones públicas. Este ciudadano se identifica con su comunidad y se compromete con la promoción del bien común por medio de la participación política. Al contrario del liberalismo, que evoca los desacuerdos con respecto a valores, el republicanismo va unido a una idea de sociedad pequeña y homogénea. Se trata de invocar una especie de contrato social, en el que las partes lleguen a acuerdos por los que el pluralismo está, aparentemente, apartado. Esta es una de las tesis de I. YOUNG¹⁶¹, quien afirma que los republicanos están comprometidos con ideales de imparcialidad, lo que acaba yendo en detrimento de los grupos más débiles y oprimidos, tales como las mujeres y las minorías étnicas, que precisarían de medidas especialmente favorables para ponerles en un plan de igualdad con otros colectivos. La imparcialidad o neutralidad de los republicanos les perjudica claramente. Los republicanos tradicionales apelan a la homogeneidad excluyendo a los diferentes. Los republicanos contemporáneos –BARBER y HABERMAS– no apartan la diversidad de la esfera pública aunque interpretan que tal participación no está gobernada por las necesidades y deseos particulares de estos grupos o de las mujeres. El diálogo político precisa de voluntades que tengan razones suficientes para persuadir a aquellos que no están de acuerdo con esta voluntad. Hay fases, como la de la deliberación –primer requisito–, donde las

¹⁵⁹ Cfr. GINER, en BELLOSO MARTÍN, Nuria, *op. cit.*, p. 16.

¹⁶⁰ Cfr. *Ibidem*, p.14.

razones sustentadas son elaboradas y se produce articulación de estas razones ofrecidas como razones más prácticas. De cualquier forma, el discurso político siempre modera o restringe el deseo primero/inicial y puede cambiar hasta que se transforme en un argumento que pueda ser aceptado por todos¹⁶².

F. OVEJERO–LUCAS afirma que la pluralidad integra el conjunto de características del pensamiento republicano. El concepto de libertad negativa no es el mismo del liberalismo, donde los derechos son el límite de la voluntad general. Para el republicano, la libertad no es un derecho natural y pre-social. La misma libertad es una disposición otorgada por los otros y a través de los otros, siendo, los derechos, no la finalidad sino el mecanismo para poder asegurar, colectivamente las condiciones que posibiliten la responsabilidad de cada ciudadano. La “*Responsabilidad*” se relaciona con la idea de bien. El compromiso con una idea de buena vida es también un compromiso con respecto a la mejora de esta vida, siendo necesario que se presenten nuevos juicios, es decir, nuevos modos de pensar –pluralismo-. El discurso político opera en condiciones de “*Deliberación*”, es decir, la sociedad no es vista como un campo de batalla cuya finalidad es el propio interés. Todas las ideas de bien deben ser discutidas y consensuada a través del convencimiento. El ciudadano republicano vive y reconoce la actividad pública. La deliberación no es para la “*auto-realización*” sino para que las decisiones sean correctas. La democracia deliberativa es el mejor método de decidir cuestiones relacionadas con vidas compartidas. El ciudadano republicano tiene una “*vida cívica*”. Derechos, leyes, deliberaciones, diálogos,

¹⁶¹ Vid. YOUNG, Iris Marion. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer, 2000.

¹⁶² Cfr. MILLER, David, *op. cit.*, p.p. 83–85.

participación, estos son los elementos de la ciudadanía republicana. El Estado tiene que garantizar la amplia participación de los ciudadanos en el proceso de decisión política, no solamente para satisfacer deseos sino para defender buenas razones¹⁶³.

Hay una vinculación entre ciudadanía republicana y Estado de Bienestar Social, que se basa en las posibilidades que este modelo estatal concede a sus ciudadanos, principalmente en lo que se refiere a la máxima libertad negativa. Primero, porque asegura la independencia de los sujetos con relación a cualquier intervención y, segundo, porque desarrolla la responsabilidad ciudadana; es decir, estimula la elección de proyectos y su deliberación y la independencia de los mismos con relación al resultado que provoca su propia elección. Los sujetos no son responsables por contingencias –naturales, azares sociales– sino que lo son con relación a la igualdad, es decir, es el binomio responsabilidad *versus* (des)igualdad. La responsabilidad tiene una doble consecuencia, primero la de no atender a cualquier demanda y, segundo, la de no atender a intereses económicos individuales. Esto hace que haya una discriminación de demandas¹⁶⁴.

En el debate político existen pretensiones que apelan, básicamente, al interés común, como por ejemplo, a la seguridad social, por un lado y a las pretensiones que reflejan los intereses de un grupo concreto por otro, cuya satisfacción en efecto, causa perjuicio a otros grupos. En el primer caso, esas pueden transformarse en leyes y, en ambos casos, dependerá del grado de

¹⁶³ Cfr. OVEJERO LUCAS, Félix, *op. cit.*, p. p. 105–108.

resistencia o divergencia de los miembros de la comunidad política. Las identidades grupales son reconocidas en la medida en que tales grupos participan en la toma de decisiones o en la presentación de sus pretensiones. Si el criterio es la presencia y formulación de pretensiones, el republicanismo puede dar cuenta del pluralismo, asegurando el reconocimiento de los grupos. La ciudadanía republicana no presenta límites a las reivindicaciones/propuestas que son lanzadas en el debate político. No hay discriminación con respecto a las convicciones personales. Sin embargo, las propuestas privadas deben ser articuladas de modo que se aproximen al *ethos* político de la comunidad. La crítica de I. YOUNG en este aspecto se relaciona con la división entre lo público y lo privado¹⁶⁵. De hecho, existe esta distinción de esferas. En primer lugar, con respecto a la capacidad privada de las personas y a la capacidad pública y, en segundo lugar, en la deliberación pública, donde habrá cuestiones que puedan limitar la esfera privada¹⁶⁶.

Desde un punto de vista liberal, ser ciudadano es aceptar algunos principios y regular la vida privada dentro de estos principios. Siendo así, los fundamentalistas, que basan sus verdades en una doctrina religiosa, estarían apartados de la teoría liberal. Para los republicanos esta cuestión no importa. El hecho relevante es el de que todos los grupos deben debatir con los otros para demostrar la validez de sus verdades, sin recurrir a la violencia para ello. Cada persona puede tener su posición y ser imparcial con respecto a las demás pero deberá llegar a un acuerdo. De esta forma, los únicos grupos excluidos lo son por propia voluntad -apolíticos-. El resultado de la discusión pública en una sociedad

¹⁶⁴ Cfr. *Ibidem*, p.p., 111–114.

¹⁶⁵ Cfr. YOUNG, Iris Marion, *op. cit.*, p.p. 98–99.

¹⁶⁶ Cfr. MILLER, David, *op. cit.*, p.p. 86–88.

plural es una constitución formal. La garantía de los derechos es resultado del debate político y no una justificación pre-política como en el liberalismo. En el republicanismo hay una política constitucional y no solamente una interpretación constitucional tal y como sugieren los liberales¹⁶⁷.

Para el ejercicio cívico de este sujeto es necesario un Estado libre, que dote a los ciudadanos de un poder que se refleje en la realidad colectiva, como condición de mantenimiento y/o supervivencia de la democracia. La ciudadanía republicana relaciona las características de un sujeto libre, teniendo como presupuesto de libertad la no-interferencia -concepción antitiránica-¹⁶⁸. La concepción es la de un ser humano libre de cualquier dominio para escoger sus elecciones, lo que las hace legítimas. Para los republicanos, atribuir mejores condiciones a los ciudadanos significa atribuirles condiciones materiales que los hacen más independientes, tanto con respecto a otros individuos y con respecto a la tribu, como en las condiciones políticas que posibiliten las deliberaciones y la capacidad de formular juicios. La diversidad no debe ser eliminada u homogeneizada. El multiculturalismo es compatible con la responsabilidad y las relaciones de convencimiento. “*La desigualdad puede ser injusta o inmoral, la diversidad no*”¹⁶⁹.

Para D. ZOLO, la única teoría capaz de responder a un concepto de ciudadanía moderna es la republicana. En la modernidad surgen características con un alto grado de diferenciación de las funciones sociales, del pluralismo étnico, etc.

¹⁶⁷ Cfr. *Ibidem*, p.p. 89–91.

¹⁶⁸ Cfr. BELLOSO MARTÍN, Nuria, *op. cit.*, p. 15.

¹⁶⁹ Cfr. OVEJERO LUCAS, Félix, *op. cit.*, p. 109.

La concepción política moderna debe tener en cuenta que el sistema político tiene que “*reducir la inseguridad*” por medio del control social. El concepto de ciudadanía debe considerar una relación de prioridades basada en la lucha por los derechos, puesto que tales derechos implican una presión sobre la desigualdad¹⁷⁰.

Muchos de los derechos que integran los derechos de la ciudadanía no son nada más que derechos de protección de la libertad negativa –derechos de expresión, de opinión, etc.-. Quienes articulan tales derechos son los sectores más organizados de la sociedad –partidos, empresas, burocracias, etc.– promoviendo una discriminación sistemática de los grupos menos organizados. Así, la protección de los derechos, con respecto a las libertades fundamentales de cada ciudadano, corre el riesgo de depender más de las filiaciones corporativas. La ciudadanía, basada en la capacidad de autodeterminación y control de los procesos volitivos y cognitivos, tiene como presupuestos éticos la responsabilidad y la dignidad. En las sociedades modernas existe una clara tensión entre voluntad e información. Los mecanismos de control del conocimiento a través del aparato de desarrollo de comunicación de masas han provocado el declive de muchas sociedades en lo que refiere a la identidad política¹⁷¹.

Muchos de los conceptos hasta aquí elaborados no responden ya a las cuestiones que surgen en el modelo de las sociedad contemporáneas tecno-científicas, economía globalizada, diversidad cultural y de modos de vida. El republicanismo contemporáneo precisa de nuevos vínculos y de nuevas o diferentes instituciones para valorar o modificar las antiguas tal y como la de la propiedad

¹⁷⁰ Cfr. ZOLO, Danilo, *op. cit.*, p. p. 124–126.

privada como garantía de desarrollo económico. Nuevas formulaciones que tengan en cuenta la ciudadanía, además del ejercicio de derechos sociales, políticos o civiles, son necesarias para atender a la diversidad de demandas y culturas que se entremezclan. Una ciudadanía compleja, o multicultural, o plural, o cosmopolita es una noción/concepción que todavía tenemos que perfilar.

¹⁷¹ Cfr. *Ibidem*, p.p. 127–130.

CAPÍTULO II

LOS FUNDAMENTOS DE LA CIUDADANIA COSMOPOLITA

2.1 El Proceso de Globalización

La globalización no es sólo un fenómeno de continuidad del capitalismo y de occidente. Se trata de un fenómeno complejo que provoca cambios y resultados “*mixtos y frecuentemente contradictorios*”. La globalización propugna la comunidad global “*pero no la produce*”, porque al mismo tiempo que esta comunidad está influida para integrarse, simultáneamente también se desintegra y se estratifica. El fenómeno es divisorio y unificador¹⁷². A nivel cultural, los gustos, hábitos y creencias tienden a desvincularse del territorio y de la

¹⁷² Si en el período anterior al mundo globalizado los estados–naciones eran los actores principales del intercambio económico mundial, en la ideología mercantil actual la circulación, la movilidad, la mezcla, las diferencias, pasan a ser el foco, atacar o proteger las fronteras ya es parte de la política. El espacio es libre, desde el punto de vista comercial. Sin duda, este descuido de los mercados internos y de la poca participación de los actores políticos del estado–nación en el impulso económico del mundo actual, ha resucitado varios movimientos nacionalistas sobre todo en los países europeos. Algunos dicen que el actual mercado es la puesta en marcha de la política de la diferencia y un ejemplo de ello serían algunas corporaciones norte–americanas. Estas corporaciones incluyen en su conjunto de empleados, mujeres y hombres con las más variadas etnias y orientaciones culturales, religiosas y sexuales. En efecto este nuevo orden establecido por el mercado está lejos de propugnar la libertad y la igualdad para la pluralidad social y cultural (Cfr. HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. *Império*. Traducción: Berilo Vargas, 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2002, p.p. 168–172).

nación – “*tienden a producirse diásporas culturales*” – es decir, no se sustentan exclusivamente por la movilidad “*física de los pueblos y sus culturas*”¹⁷³.

La globalización imprime a los conceptos de producción y consumo una característica cosmopolita. Es decir, se crean lazos de dependencia mercantil multilateral –con otros países– y se minimizan los conceptos de nacionalidad y unilateralidad y de empresa y mercados nacionales¹⁷⁴. El fenómeno no es sólo mercantil, sino también sociológico y es capaz tanto de influir en grandes corporaciones e instituciones nacionales, como de influir en el cotidiano de cada persona. Para GIDDENS, la batalla del siglo XXI se encuentra en una encrucijada entre “*fundamentalismo y tolerancia cosmopolita*”¹⁷⁵. La tecnología empleada en los medios de comunicación acaba provocando que tengamos contacto con todas las partes del mundo, adentrándonos en otros pensamientos, culturas, etc. Para los cosmopolitas esta complejidad cultural es bienvenida pero, para los

¹⁷³ Cfr. GIDDENS, Anthony. *Para Além da Esquerda e da Direita*. Traducción de Álvaro Hattner. San Paulo : Editora de la “Universidade Estadual Paulista”, 1996, p.p. 95–96.

¹⁷⁴ Vid. BECK, Ulrich. *¿Qué Es La Globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 45.

¹⁷⁵ El fundamentalismo no se refiere a lo que las personas creen sino a la forma de adquirir esta creencia y a la forma de cómo esta creencia es ejercida. No tiene solamente relación con la ortodoxia con respecto a la tradición sino que se niega a dialogar fuera de ella. El cosmopolitismo está en la vía inversa. Aquí el diálogo y tolerancia son fundamentales y pueden ser guiados por compromisos morales universales (Cfr. GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrolo. O que a globalização está fazendo de nós*. Traducción de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro : Editora Record, 2002, p.p. 59–60).

Giddens utiliza el término fundamentalismo para establecer un pensamiento cerrado y hermético, no necesariamente relacionado con la religión sino, de alguna forma, también con los nacionalismos radicales.

Por su parte, Negri apunta que el fundamentalismo es un movimiento que desafía al orden y a la estabilidad mundial, un movimiento. El fundamentalismo como regla, es visto como anti-democrático, tiene como meta principal el retorno al pasado histórico, es una especie de reflujo. El único foco de modernidad del fundamentalismo islámico, por ejemplo, está exactamente en rechazar la sumisión norte-americana. En los Estados Unidos hay algunos movimientos fundamentalistas cristianos que rezan la caída de la modernidad y se encaminan hacia la defensa de una sociedad blanca y pura (Cfr. HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, *op. cit.* p.p. 164–167).

fundamentalistas que se refugian en las tradiciones, en el nacionalismo y en la religión, es “*perturbadora y peligrosa*”¹⁷⁶.

Clásicamente, las teorías sociológicas –por lo menos las que se refieren a los modelos occidentales–, consideran que la sociedad está bajo “*el dominio estatal del espacio*”; es decir, la autoridad ordenadora de la sociedad es su Estado, donde se concluye que todo el ejercicio político y social está basado en un concepto de Estado nacional¹⁷⁷. Aunque considerando los estamentos sociales –las más variadas identidades colectivas, grupos, sectas, etc.– hay una homogeneidad social producida por la noción de Estado, así tenemos la cultura, la lengua, el mercado de trabajo, el capital, la educación de una determinada nación¹⁷⁸. Esta homogeneidad, o mejor la identidad de cada nación, se ve siempre acompañada de la idea de unidad territorial y posición geográfica. Este concepto de sociedad estatal –formulado por M. WEBER, DURKHEIM e incluso por K. MARX–, está totalmente comprometido si tenemos en cuenta los conceptos de globalidad y globalización. En la multiplicidad de un mundo sin fronteras, la figura de la sociedad estatal, tal como la conocemos, está en franca decadencia¹⁷⁹.

La globalización está lejos de ser un movimiento homogenizador de culturas. La diversidad, el retorno a las tradiciones¹⁸⁰, la identidad cultural local, la

¹⁷⁶ Cfr. GIDDENS, Anthony, *op. cit.*, p.p. 15–16.

¹⁷⁷ Cfr. BECK, Ulrich, *op. cit.*, p. 46.

¹⁷⁸ La globalización tiende a romper con la formación de los oligopolios y los monopolios. Las grandes corporaciones tienden a regionalizarse. En esta regionalización social y económica actúan las comunidades locales, o desintegradas o reestructuradas. Para Giddens, la combinación entre globalización y reflexividad social altera el “*carácter de la estratificación social*” – es decir, de trabajo, de género y de clases (Cfr. GIDDENS, Anthony, 1996, *op. cit.*, p. 105).

¹⁷⁹ Cfr. BECK, Ulrich, *op. cit.*, p. 48.

¹⁸⁰ Para Hobsbawm y Ranger, las tradiciones fueron inventadas, fabricadas y utilizadas como mecanismo de poder. Siendo construidas o no, las tradiciones siempre incorporan poder. La idea es hermética, impermeable. Perduran a lo

renovación de etnicidades y nacionalismos, forman parte de la gama de sus productos. La reflexividad individual¹⁸¹ se relaciona con la necesidad permanente de justificar quienes somos, lo que somos, en lo que creemos¹⁸², no solamente para nosotros mismos sino también para el mundo exterior. Esta identidad cultural tiene que ser construida y sustentada activamente¹⁸³.

Vivir en un único mundo, ésta es la idea de la globalización. Este fenómeno congrega “*escépticos*” –que no creen en el fenómeno como realidad–, y “*radicales*”, que no sólo la ven como realidad, sino que también proclaman su

largo de mucho tiempo pero, evolucionan, pueden ser cambiadas, repensadas, “*ellas son inventadas y reinventadas*”. Son la construcción de un grupo, de una comunidad, de una colectividad. El impacto de la globalización en las tradiciones es la ruptura de una serie de estructuras que van desde instituciones públicas hasta la vida cotidiana, como el casarse, la opción sexual, etc. El dominio de la tradición ahora es zona de potencial revisión (Vid. HOBBSAWN y RANGER, en GIDDENS, Anthony, 2002, *op. cit.*, p.p. 50–53)

¹⁸¹ En nuestro trabajo aparecerá con cierta frecuencia el término “reflexividad”, por lo que conviene que comencemos ofreciendo un concepto del mismo. Su origen está a su vez en el término reflexionar, pensar, analizar. Y esta actitud o capacidad puede actuar en tres ámbitos, dependiendo de que se trate de la primer o tercera persona –foros individuales- o bien desde un punto de vista de un foro colectivo.

Por reflexividad entendemos aquella capacidad que tenemos, como individuos, de cuestionar, fundamentar y modificar nuestras convicciones de acuerdo con los conocimientos y habilidades que voy acumulando a lo largo de mi perspectiva desde la primera persona (yo); es la capacidad que tenemos de cuestionar, observar, criticar, aprender y aceptar lo que fundamenta al otro –sería la perspectiva de la tercera persona (el otro)- y la capacidad que tenemos de reconocer nuestras visiones del mundo (vida buena); nuevos conceptos, nuevos aprendizajes, nuevas perspectivas. Es decir, además de aceptar lo diverso, absorbemos lo aprendido y todo ello acaba cimentándose en la construcción de los pilares sobre los que se asientan nuestros propios fundamentos –reflexividad ética-.

En el mundo globalizado, la posibilidad de contacto entre las personas es ilimitada. Entre individuos de creencias diferentes hay una necesidad de justificación no sólo de uno para el otro, sino para sí mismos. “[...] *Somos obligados a vivir de una manera más abierta y reflexiva [...]*”.

Para GIDDENS, la autonomía y la libertad pueden sustituir el poder de la tradición. En un polo de la globalización libertad y autonomía y en otro polo, cosmopolitismo y fundamentalismo (Cfr. GIDDENS, *ibidem*, p.p. 54–58).

¹⁸² El reconocimiento del diferente, del otro, es la base necesaria de afirmación de mi propia identidad. A partir de la conciencia de que yo no puedo fundamentar mi identidad sin afirmar al mismo tiempo una identidad distinta. La relación se establece en la inversión de lo que el Estado Moderno hasta entonces sugirió, es decir, en lugar de neutralizar la diferencia, reconocerla, para adentrarse en el terreno de la experiencia humana y de la autorreflexión. Para Barcelona, aproximarse al otro significa renunciar a la voluntad de poder, desconstituir un sujeto único e interrumpir el flujo histórico de exploración del hombre por el hombre y del hombre por la naturaleza. Sustentar la diferencia significa establecer nuevos espacios de encuentro, nuevos espacios comunes. Abandonar y superar el etnocentrismo, “*no somos los señores de la tierra [...].la alteridad nos atraviesa*” (Cfr. BARCELLONA, Pietro. *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*. Traducción Juan–Ramón Capella, Madrid: editorial Trotta, 1992, p.p. 115–119).

¹⁸³ Cfr. GIDDENS, Anthony, 1996, *op. cit.* p. p. 97–98.

desarrollo. Para muchos la figura del Estado–nación ha perdido importancia, así como los políticos nacionales han perdido la capacidad para influir en la política de un modo general. GIDDENS afirma que la globalización no es sólo económica, sino también política, tecnológica y cultural. La misma no se refiere sólo a lo “*que está allí fuera*”, es decir, es un fenómeno que abarca a los individuos en su intimidad y en sus conceptos y valores¹⁸⁴.

Con los cambios políticos y el desarrollo tecnológico, principalmente en las comunicaciones y en la necesidad de mercados económicos más convenientes, se inicia el proceso de debilitamiento del concepto de Estado–Nación y de los conceptos de territorialidad, fronteras e identidad cultural. La globalización, sumada a los nuevos y amplios conceptos de democracia –sobre todo de la ciudadanía basada en la libertad e igualdad– es un movimiento que al mismo tiempo que rompe con la concepción de espacio nacional cerrado, desagrega los conceptos de identidad cultural nacional. Esto, a primera vista puede parecer positivo; sin embargo, como bien recuerda el autor, la accesibilidad a los movimientos económicos, políticos y culturales del mundo globalizado excluyen a los países “*que se manifiesta por su incapacidad de movilización*”¹⁸⁵; es decir, los países del tercer mundo y los hasta entonces llamados países en vía de desarrollo. Los Estados–Nación pasan a ejercer un papel de “*administradores de capital, policías encargados de cuidar el orden social al interior de los mercados*” y las fronteras pasan a ser “*virtuales*”¹⁸⁶. Como consecuencia, el enriquecimiento de determinados países es rápido y se produce proporcionalmente al empobrecimiento

¹⁸⁴ Cfr. GIDDENS, Anthony, 2002, *op. cit.*, p.p. 17–22.

¹⁸⁵ Cfr. BAUMMAN, en HERNÁNDEZ CHAVELAS, Bismark Alfredo. “Homogeneidad Forzada”. En: BARRIO, Ángelo B. Espina (Dir.), cit., p. 70.

de otros. La localización geográfica de los países aglutina o aparta a muchos países del mercado que pasa a ser transnacional.

Para el sociólogo americano BELL, la globalización crea una necesidad de autodeterminación y autonomía locales¹⁸⁷ y el Estado-nación se hace incapaz de resolver grandes –externos– y pequeños –internos– problemas¹⁸⁸. “*La globalización es la razón del surgimiento de identidades culturales locales en varias partes del mundo*”. La presión es de arriba hacia abajo, de abajo hacia arriba y de un lado para el otro. Cuanto más debilitados están los Estados-nación, mayor es el surgimiento de movimientos nacionalistas. La globalización alarga las fronteras conocidas y busca nuevas zonas económicas y culturales¹⁸⁹. En efecto, los estados-naciones no perderán su poder y tampoco sus líderes políticos dejarán de condicionar el mundo. Sin embargo, hay que reconocer que la política nacional ya no responde o es ineficaz frente a la multiplicidad de demandas. Hay un serio problema de identidad entre representantes y representados¹⁹⁰.

El fenómeno global encierra una cuestión, que seguidamente trataremos profundizar, es decir, ¿hasta qué punto los derechos de ciudadanía están adscritos a los derechos nacionales? Para ello es necesario que analicemos los caracteres de la nación, de la soberanía, de la nacionalidad; de la democracia en

¹⁸⁶ Cfr. HERNÁNDEZ CHAVELAS, Bismark Alfredo, *ibidem*, p. 71.

¹⁸⁷ Cfr. BELL, en HERNÁNDEZ CHAVELAS, Bismark Alfredo, *op. cit.*, p. 71.

En contrapartida, para frenar la disolución de las identidades nacionales, muchos grupos se juntan por intereses culturales o étnicos, tales como judíos, serbios, irlandeses, vascos, etc. Sin embargo, aunque reunidos por una nacionalidad –sea étnica, sea religiosa, sea territorial– estos grupos también responden a la llamada transnacional, es decir, no necesariamente están localizados en los mismos territorios (Cfr. HERNÁNDEZ CHAVELAS, Bismark Alfredo, *ibidem*, p. 72).

¹⁸⁸ Cfr. BELL, en GIDDENS, Anthony, 2002, *op. cit.*, p. 23.

¹⁸⁹ Cfr. GIDDENS, Anthony, *ibidem*, p.p. 22–23.

¹⁹⁰ Cfr. *ibidem*, p. p. 24–28.

cuanto instancia de participación y civismo, y del derecho en cuanto lógica de protección del sujeto bajo la óptica cosmopolita.

2.2 Nación, Nacionalismo e identidad Nacional

La identidad nacional y el nacionalismo son procesos auténticamente globales. Estos conceptos/concepciones están siendo rediscutidos en lo que respecta a la actual discusión de la etnia y la multiculturalidad –presencia de elementos étnicos heterogéneos y plurales, planteándose la idea de Estados multinacionales-. Sin embargo, no es lo que ocurre en el caso de la Unión Europea, por ejemplo, que se configura como unión aduanera y sigue estando constituida por comunidades políticas independientes que corresponden a naciones distintas. Aunque algunos argumenten que las grandes redes de comunicación y producción globalizada pongan en riesgo el Estado–Nación, lo que se ve es una explosión de nacionalismo étnico capaz de hacer resurgir los nacionalismos históricos de grandes Estados¹⁹¹.

Territorio y población: estos son los elementos que componen una concepción de nación. La identidad nacional se estructura a partir de una identidad cultural e integradora, construida a partir de una *“continuidad biológica de relaciones de sangre, en un enclave espacial de territorio y de comunalidad*

lingüística”. El horizonte patrimonial de la Edad Media da lugar al horizonte nacional, y el súbdito de antaño se transforma en el ciudadano. La nación genera relaciones de fuerza y de cohesión social y política, dentro de una perspectiva colectiva. El concepto de nación conlleva consigo la “*voluntad general*” de ROUSSEAU y la ideología industrial burguesa¹⁹². La nación sólo es posible, en su origen, si las diferencias fuesen homogeneizadas¹⁹³. La creación del territorio y la especificidad de una determinada cultura encerrada en este espacio físico¹⁹⁴, serán las bases para la definición de la identidad de la nación, que pasa a ser concebida no como medio de resolver diferencias sociales e históricas sino como un producto de unidad¹⁹⁵.

¹⁹¹ ¹⁹¹ Cfr. SMITH, Anthony D. *La Identidad Nacional*. Traducción: Adela Despujol Ruiz-Jiménez. Madrid : Trama Editorial, 1991, p.p. 132–145.

¹⁹² Cfr. HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, *op. cit.*, p.p. 112–115.

¹⁹³ El mapa político y el espacio geográfico mundial están divididos y vinculados a la nación–estado. Importantes historiados – entre los cuales cabe destacar a B. ANDERSON, E. HOBSBAWN, E. GELLER y A. SMITH, quienes desarrollaron sus perspectivas analíticas atribuyendo el crecimiento y fortalecimiento de los Estados, tales como la conocemos hoy, a la necesidad que tenía el capitalismo de “*constituir una sociedad con altas cuotas de homogeneidad interna*”. Esta homogeneidad se dio, básicamente, a través de una “*lengua común*” y una exactitud en el proceso de comunicación. Además de la identidad lingüística, se refieren al excesivo populismo que, gestionado desde la Revolución Francesa, se manifestaba a través de una “*simbólica entrega de poder al pueblo*”. Esta falsa idea de participación popular en los foros de desarrollo de la identidad cultural, dio lugar a una serie de inquietudes nacionalistas, una sensación de tensión que perdura hasta nuestros días (Cfr. ROTA Y MONTER José Antonio Fernández (de), *Identidad, Cultura y Frontera en Europa y América*. En: BARRIO, Ángel B. Espina (Dir.), cit, p.p. 17–18).

¹⁹⁴ El territorio, elemento material que marca el concepto de frontera, viene a concretar el espacio creado para la limitación del poder y el ejercicio del control social. La creación de espacios “*tangibles e intangibles de forma natural o arbitraria, denota la posibilidad de confluencia de diferentes elementos naturales y sociales*”. La materialidad de la extensión del poder asegura una unidad interna, muchas veces forzada, porque divide la identidad por un lado, y homogeneiza diferentes identidades, por el otro. Hay una “*conformación*” entre los símbolos reales e imaginarios que construyen los elementos de identidad cultural y, consecuentemente, política (Cfr. PÉREZ TAYLOR, Rafael. *Fronteras Étnicas, Políticas y Mentales*. En: Ángel B. Espina (Dir.), cit., p. 25).

¹⁹⁵ Cfr. HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, *op. cit.*, p. 118.

Con la idea de frontera étnica surge el relativismo cultural¹⁹⁶, la separación de los grupos humanos a partir de la ruptura de inter-relación cultural y de la demarcación de espacios físicos y geográficos. La frontera pasa a ser el espacio de acción nacional. Al solidificarse la institución del Estado-Nación¹⁹⁷, de la economía nacional, del ejercicio pleno de la ciudadanía basada en un sistema jurídico nacional, se crea la política interna y, por consiguiente, la política de relaciones internacionales –política externa–, que atribuye a la nación símbolos y características de identidad nacional¹⁹⁸. Es la visión cartesiana del mundo, dividido en partes, tantas como fueran posibles dividir, sin que cada parte tenga alguna relación con el todo¹⁹⁹. Esta “*homogeneidad forzada*” consistía en crear una

¹⁹⁶ PÉREZ TAYLOR establece que la unidad producida es una imposición que se traduce por control y homogeneidad. Esta imposición de una homogeneidad, facilita la consolidación del Imperio y descontextualiza las culturas locales. El espacio político puede ser medido a través de la conquista de grandes extensiones de tierra, de la apropiación de localidades materiales y de su contenido humano, es decir, las personas y sus culturas. Es el carácter expansionista de la colonización, reunir grandes y espacios físicos, deshacerse de la cultura local en nombre de una cultura cristiana imponer la cultura europea y homogeneizar las colonias recién conquistadas. La escisión del mundo en espacios de dominación y, consecuentemente, la creación de fronteras territoriales que a lo largo del tiempo se convertirían en fronteras nacionales –con el proceso emancipatorio de las colonias– se origina a partir de un concepto negativo. Al mismo tiempo que se dividen extensiones de tierra, se escinden también culturas que hasta entonces eran uniformes y compartían determinados espacios. A los nuevos dominados les es impuesta una identidad – que está lejos de ser una identidad nacional – cultural-religiosa, absolutamente distinta de la primitiva reunión de tribus y del politeísmo. Los espacios así establecidos traducen una idea de limite concreto, tanto en un *sistema integrador* – porque aglutina – como “*segregador*” – si se considera el espacio externo al limite impuesto por el territorio. La construcción del territorio facilita las actividades político-administrativas y las de control social, ideológico y religioso. A partir de este control, y de un comportamiento *computacional que llamaremos de apropiación*” es impuesta no sólo una “*violencia simbólica*” sino, sobre todo “*material*” en el sentido de la llamada civilización de los pueblos conquistados. Hay un proceso de esclavización y aculturación, “*hasta terminar con su dignidad cultural*”, como método específico de control social “[...] la frontera se convierte en un espacio de *argumento de la identidad nacional que aparece solo como una cultura hegemónica [...]*” (cfr. PÉREZ TAYLOR, Rafael, *op. cit.*, p.p. 26–33).

¹⁹⁷ En la opinión de ROTA y MONTER, la segunda dinámica capaz de desarrollar los estado-nación fue el Tratado de Viena y la “*ebullición de pueblos y nacionales del centro y este de Europa*”. Esto generó varias teorías sobre la identidad cultural de cada pueblo, entre las cuales cabe citar la teoría filológica del nacionalismo de HERDER, donde los agrupamientos culturales y lingüísticos eran establecidos por el clima, por la vegetación. Otra teoría, que en esta época fue utilizada para definir los grupos fue la de la *selección natural* de Darwin, estableciendo el “*pseud-evolucionismo*” o la “*primacía de unas razas sobre las otras*”. Así, el nacionalismo es deducido a partir de elementos físicos y geográficos, siendo posterior la identificación del mismo, por cuestiones culturales (vid. ROTA Y MONTER, José Antonio Fernandez, *op. cit.*, p. 19).

¹⁹⁸ Cfr. HERNÁNDEZ CHAVELAS, Bismark Alfredo, *op. cit.*, p. 69.

¹⁹⁹ Cfr. MORIN, en HERNÁNDEZ CHAVELAS, Bismark Alfredo, *ibidem*, p. 69.

identidad nacional que aglomerase, muchas veces, personas con marcadas diferencias culturales. El desarrollo de los Estados Nacionales Soberanos estaba fundamentado en un necesario apoyo triple –militar, económico y cultural–, sin el cual no sería posible establecer la identidad nacional y, por consiguiente, un ejercicio homogéneo del poder, que no era más que la autonomía ejecutiva y legislativa y el fomento de una economía de explotación nacional. Estas fronteras nacionales se impusieron al concepto de fronteras étnicas, pues había un elemento simbólico que animaba a los habitantes territoriales a adaptarse e incluso a defender su frontera y su lengua. La lengua fue el instrumento más importante de aglutinación y homogenización cultural que se estableció en los Estados–Nacionales²⁰⁰.

El nacionalismo es una ideología secular que se fundamenta en la lealtad a la nación. La nación es vista como fuente del poder político, interna y externa. La comunidad nacional tiene autonomía, unidad e identidad, en cuanto grupo²⁰¹. El nacionalismo, como ideología, presupone la congruencia entre soberanía, política y unidad nacional. La nación puede surgir a partir de una identidad cultural y de su reconocimiento. Lo que existen son comunidades culturales, resultantes de una historia común y compartida, protegidas por un Estado. Dentro de las definiciones de nación encontramos elementos como unidad social y política, comunidad cultural e histórica, afirmación política. La nación es una organización social basada en trazos culturales/identidades culturales –que son el resultado de los procesos históricos– y educacionales y de los que depende la

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 70.

²⁰¹ Cfr. SMITH, Anthony D., op. cit. p.p. 42–66.

protección de un Estado²⁰². Para Mancini, la nación es “*una sociedad natural de hombres conformados en unidad de vida y de conciencia social por la unidad de territorio, origen, costumbres y lengua*”²⁰³.

Nacionalismo²⁰⁴ es tanto el proceso de formación y mantenimiento del Estado–Nación, como el sentimiento de pertenecer a una nación. Los simbolismos, la lengua, la doctrina cultural, la voluntad nacional, los movimientos sociales y políticos internos, pueden ser los elementos de fundamentación del nacionalismo²⁰⁵. El nacionalismo, por tanto, más que una ideología, es una doctrina política que se fundamenta a partir de una doctrina cultural –lengua, simbolismos, historia compartida, etc.– y busca la homogeneidad interna a partir de la distinción entre lo que está en la nación –comunidad, historia y territorio– y lo que está fuera de ella. Considerando todos los elementos en su conjunto, podemos relacionar las características de la identidad nacional como: “*un territorio histórico o patria; tradición histórica y mitos colectivos; una cultura de masas pública y común; derechos y deberes iguales para todos los miembros y una economía unificada que permite la movilidad territorial de sus miembros*”. La identidad nacional, en cuanto funcionalidad, determina los grados de poder y gobernabilidad, la unicidad económica, los criterios de ciudadanía y el ejercicio de derechos y

²⁰² Cfr. JAVIER DE LUCAS, F. *Europa: ¿Convivir con la diferencia? Racismo, nacionalismo y Derecho de las Minorías*. Madrid: Editorial Tecnos, 1992, p.29 y ss.

²⁰³ Cfr. MANCINI, en JAVIER DE LUCAS, F., *ibidem*, p. 30.

²⁰⁴ El nacionalismo en cuanto ideología y lengua, es relativamente moderno – siglo XVIII – y puede tener múltiples significados. Conforme a la definición de HANS KOHN, el nacionalismo occidental es asociativo y racional y el oriental orgánico y místico (Cfr. KOHN, en SMITH, Anthony D., *op. cit.*, p.73).

²⁰⁵ SMITH define el nacionalismo como “[...] *un movimiento ideológico para lograr y mantener la autonomía, unidad e identidad en nombre de un grupo humano que según algunos de sus componentes constituye de hecho o en potencia una nación [...]*”. La ideología nacionalista divide el mundo en partes, o naciones, atribuye a estas partes seres humanos con ellas identificados y por ellas protegidos (Cfr. SMITH, Anthony D., *op.cit.*, p. p. 66–67).

obligaciones, socializa los miembros, produce la autenticidad y la unidad cultural²⁰⁶.

La identidad nacional se relaciona con la comunidad política y, ésta, a su vez, presupone una serie de elementos constituyentes y caracterizadores; es decir, una comunidad política posee instituciones comunes, existencia de derechos comunes o un sistema jurídico común, un espacio social y territorial bien definido o demarcado y personas que obedezcan y respeten las leyes e instituciones comunes. La aceptación y obediencia, o bien la confianza y creencia en esta comunidad política, que también podemos llamar nación, todo ello puede ser traducido por patriotismo. La patria se convierte así en el patrimonio histórico y cultural, regido por instituciones y leyes que son el producto de una homogénea voluntad política. Los miembros que la componen forman su cuerpo protegido por derechos y vinculados a las obligaciones, en un esquema de reciprocidad, compromiso e identidad. Así, quien no forma parte de este patrimonio histórico, cultural y territorial, es decir de la cultura colectiva y de la ideología cívica, tampoco forma parte del aparato legal e institucional de la nación²⁰⁷.

²⁰⁶ Cfr. SMITH, *ibidem.*, p.p. 12–16).

En Edipo Rey percibimos que el problema de la identidad está constituido por la multiplicidad e identidad y por los elementos que la componen, tales como: la familia, el territorio, la clase, la religión, la etnia y la sexualidad. También se percibe que todas las identidades son clasificaciones sociales que pueden ser cambiadas o abolidas. Dentro de las categorías de caracterización de la identidad están el género, el territorio y la clase social y si hay dudas con respecto a la última podemos afirmar que los intercambios, tanto culturales como relacionales, son definidos, como regla, por la clase social. En el caso de las comunidades religiosas, estas están más bien situadas dentro de las identidades étnicas. Hay una proximidad aparente entre la identidad étnica y la identidad religiosa, véase la división entre católicos y protestantes en Irlanda del Norte, y la identidad definida como criterio religioso presente en los serbios, croatas, maronitas, sijs, Karen, etc. (Cfr. SMITH, Anthony, *ibidem*, p.p. 2–6.).

²⁰⁷ “[...] *Un territorio histórico, una comunidad política-legal, la igualdad político-legal de sus integrantes, y una ideología y cultural cívica colectivas, estos son los componentes del modelo estándar occidental de la Identidad nacional [...]...* Este concepto es occidental pero, hay una concepción étnica de nación que se relaciona con la comunidad de nacimiento y el linaje de la persona, como una *superfamilia*”. (Cfr; SMITH, Anthony D., *op.cit.*, p.p. 7–12).

Es entre los siglos XVIII y XIX cuando en Europa el concepto de soberanía comienza a fundamentarse²⁰⁸. La nación era el concepto hegemónico del cual necesitaba la soberanía. Acompañaba al concepto de nación una concepción de pueblo, es decir, diferentes multitudes, –multiplicidad de singularidades o conjunto abierto de relaciones, no idénticos entre sí– el pueblo era homogéneo y establecía diferencias con quien estuviera fuera de él. Otro punto en la descripción de pueblo es la forma cómo la hegemonía fue construida; es decir, la identidad nacional se basaba en la representación de una población con las mismas características raciales, de clase o grupo. Las diferencias eran ignoradas o apartadas. La soberanía nacional y la soberanía popular son una construcción que es completada por un territorio y por significados culturales, por una historia compartida, por una comunidad lingüística, por un mercado estable y por el potencial expansionismo económico²⁰⁹.

Colonialismo y subordinación son paliativos para la crisis de la modernidad europea. La identidad europea fue fundada en la construcción del otro, del no europeo. El otro, el colonizado, era excluido no sólo física y territorialmente sino también en términos de derechos, pensamiento y valores. La diferencia racial establece la civilización, siendo el otro responsable por los descontroles y

²⁰⁸ La noción de soberanía moderna es europea pero, su desarrollo se da en razón de la relación entre la Europa con el exterior, producto, sobre todo, de la política colonialista y de su resistencia – anticolonialismo externo. “[...] *El eurocentrismo nace como reacción a la potencialidad de un recién-descubrimiento igualdad humana*[...]”(Cfr. HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, *op. cit.*, p. 94).

²⁰⁹ Cfr. NEGRI la Europa era colonialista y necesitaba construir una identidad europea en contrapunto a las varias tribus y comunidades de sus países colonizados. Había los europeos y los nativos. Siendo así, la identidad nacional europea se construyó a partir de la diferencia racial. Negri apunta que la identidad europea fue construida en base a la diferencia entre civilizados y no civilizados (Cfr. . HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, *ibidem*, p.p. 118–122).

barbarismos²¹⁰. La antropología del siglo XIX contribuyó a esta visión del salvaje, pues presentaba las culturas subordinadas como sub–desarrolladas – primitivas. La pureza europea, tanto en el sentido biológico como en el sentido cultural es permanentemente mantenida²¹¹. “*La crisis de la modernidad tiene una relación íntima con la subordinación racial y la colonización*”²¹². Cuando el Estado-nación fija sus propias fronteras étnicas, culturales y territoriales, creando estructuras ideológicas de mantenimiento de hegemonía y homogeneidad internas, está dando lugar a la creación de los “otros”²¹³.

Si consideremos la nación como unidad cultural y social –construida en una base de superioridad racial e intelectual–, podríamos decir que el nacionalismo puede ser traducido como la defensa de una cultura desarrollada –a partir de la escuela, de las instituciones políticas, propaganda, campañas electorales, etc.– es decir, una cultura gestionada a partir de una finalidad hegemónica de poder y civilización. Dentro de esta cultura puede incluirse la visión de mundo, la concepción de democracia, la forma de organización del Estado, la

²¹⁰ Aunque cuando BARTOLOMÉ DE LAS CASAS reconoce que “*la humanidad es una y la misma*” –al enfrentarse a la brutalidad de la colonización española– no identifica la existencia o la posibilidad de legitimidad de la diferencia.

MARX actúa en la misma línea, cuando dice que con respecto a la India – al analizar el sistema de castas – Inglaterra debería seguir una misión de civilización. Así, para Marx, la India sólo progresaría si se convirtiera en una nación occidental (Cfr. HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, *ibidem*, p. 137).

²¹¹ *Ibidem*, p.p. 141–143.

²¹² *Ibidem*, p.p. 131–132.

²¹³ Sartre afirma que la dialéctica negativa – el yo europeo y el otro – ayudó a fomentar la unidad de los pueblos oprimidos a punto de crear un fenómeno que él denominó como “*momento del bumerang*”. Esta hegemonía cultural europea estaba basada en la subordinación y en la domesticación y se veía amenazada por movimientos de reconocimiento del otro, en un proyecto de igualdad, libertad y humanidad (vid. SARTRE, en HARDT, Michael y NEGRI, Antonio., *ibidem*, p. 147).

lengua hablada, etc.²¹⁴. En J. HABERMAS encontramos el nacionalismo como definición de la identidad colectiva que satisface nuevas identificaciones²¹⁵.

De cualquier forma, el nacionalismo afirma políticamente su comunidad social y cultural sobre otras. La identidad del grupo pasa a ser la identidad del individuo, es decir, la nación se transforma en la moralidad individual, o en el proyecto moral de cada nacional. La ética es de la nación, es decir, de todos, y no del individuo. Si el nacionalismo se destaca por esta homogeneidad de identidades acaba por uniformizar la pluralidad. Como consecuencia, quien responde, acaba siendo excluido o estigmatizado, pues el proyecto nacionalista es un proyecto de autodeterminación²¹⁶. El problema es que cuando están en juego autodeterminación y ética nacional, las minorías culturales acaban siendo excluidas del proceso democrático. Esto sucede porque en muchos casos, las minorías culturales reivindican el reconocimiento de la identidad y no

²¹⁴ Vid. GELNER, en JAVIER DE LUCAS, F., *op. cit.*, p.p. 30–31.

²¹⁵ Cfr. HABERMAS, en JAVIER DE LUCAS, F., *ibidem*, p. 31.

En la pos-guerra, el ciudadano se desliga de los padrones de auto-afirmación nacional y recobra su carácter abstracto. En este punto, se re-identifican a los ciudadanos dentro de las naciones con sus diferencias culturales, lingüísticas y de origen (Cfr. JIMÉNEZ REDONDO en HABERMAS, Jürgen. *Más Allá el Estado nacional*. Traducción Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Trotta, 1997, p.p. 34–35).

²¹⁶ Si para los grupos dominantes el concepto de nación es restaurador para los llamados grupos dominados puede servir como medio de liberación. El concepto aparece como progresista cuando observamos los movimientos de liberación con respecto a los poderes hegemónicos, sean estos políticos, económicos, ideológicos o religiosos, o movimientos de autodeterminación. El concepto de nación sirvió igualmente, a los pueblos colonizados y a los expropiados en las reivindicaciones de los espacios de preservación de sus identidades nacionales, de la igualdad y de la independencia. Se observa que estos mismos grupos pueden ser progresistas sólo externamente – en su lucha por la autodeterminación –pero pueden ser conservadores y totalitarios internamente– al predominar las minorías en nombre de una unidad y seguridad nacional. Otro aspecto que puede significar progresión es el hecho de que en culturas subordinadas, varios grupos, etnias, segmentos de la población se unifican para derribar las barreras culturales e ideológicas. Así visto, en ambos aspectos anteriormente expuestos, el concepto de nación puede significar una escisión externa – con respecto al grupo dominante – y una cohesión interna – con respecto a la unidad de su pueblo. Tenemos varios ejemplos, no sólo con respecto a los pueblos colonizados y a las innumerables luchas por la independencia trabada en las colonias británicas, francesas, españolas y portuguesas, sino también en lo que se refiere a los negros –sobre todo en los EUA– o a los palestinos, que buscan la autoconstitución y la autodeterminación. Negri apunta que los nacionalismos, como regla, implican una “*sombra reaccionaria*”, porque

necesariamente un Estado protector, o ni siquiera reivindican un Estado²¹⁷ como medio de adquisición de la identidad misma²¹⁸.

Las formas de inclusión de las minorías pasan, obligatoriamente, por el sistema democrático. Los procesos democráticos definen el grado de participación de los individuos en las cuestiones institucionales del Estado. Dentro de estas cuestiones se encuentra la inserción de la sociedad en la transformación de la realidad en legalidad. Si estamos discutiendo la inserción y el reconocimiento de las minorías a los derechos de ciudadanía es importante que consideremos las teorías sobre participación política y democracia. Cuanto mayor es el grado de participación popular en los procesos decisionales de una nación, mayores serán las posibilidades de reconocimiento de las diferencias culturales, étnicas y religiosas en los contextos sociales, políticos y jurídicos

emplean una unicidad que acaba por desvalorizar y hasta segregar las diferencias, destruyendo la multiplicidad existente en la propia comunidad social (Cfr. HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, *op. cit.*, p. p. 123–130).

²¹⁷ Una comunidad étnica posee, para Smith, seis atributos: “[...] *un gentilicio, un mito de origen común, recuerdos históricos compartidos, uno o varios elementos de cultura colectiva diferenciados, una sociedad con una “patria” específica y un sentido de solidaridad hacia sectores significativos de la población [...]*”. Por tanto, etnia no es lo mismo que raza, que está definida solamente por rasgos biológicos comunes. Aquí, el elemento territorial pierde significado o el significado es sólo simbólico, porque los vínculos se establecen independientemente de donde estén los individuos. Las comunidades étnicas pueden incluso reunir más que un grupo social y pueden establecer lealtades a varios grupos distintos. En efecto, los cambios producidos en estas comunidades son originados por guerras, conquistas, esclavitud, exilio, movimientos religiosos e inclusión de inmigrantes. Smith apunta, como mecanismos de renovación étnica, las reformas religiosas, las influencias culturales, la inclusión y la participación popular y el papel que el mito ejerce sobre la etnia. Las primeras naciones históricas surgieron como vínculos étnicos pre-modernos (Cfr. SMITH, *op. cit.*, p.p. 19–37).

²¹⁸ Cfr. JAVIER DE LUCAS, F., *op. cit.*, p.p. 31–38.

2.3 Sistema Democrático, Sistema de Derechos y los Derechos Diferenciados o Étnicos

La pluralidad y el reconocimiento de la pluralidad no puede tener un carácter accesorio sino un carácter constitutivo. Las configuraciones y prácticas democráticas, las diferentes formas de articulación política y jurídica, los procedimientos constitucionales y su inserción en los procesos internos –homogéneos– y externos –heterogéneos–, la formulación de presupuesto para la propuesta normativa –a los modelos democráticos existentes– y las formas de como introducir los presupuestos de la diversidad o de la pluralidad en el universo valorativo y normativo de los ciudadanos constituyen objeto de atención cuando nos ocupamos del reconocimiento de la diferencialidad/diversidad de culturas, etnias y nacionalidades que se encuentran dentro de las configuraciones de los Estado–Naciones.²¹⁹ Los procedimientos democráticos expresan el “*auto-entendimiento ético*”, es decir, el sistema legal expresa no sólo una forma de vida universal sino también, una forma de vida particular, a la vez que es el resultado del ejercicio de reconocimiento de apreciación que los sujetos –en este caso ciudadanos– hacen, de las cuestiones que deben ser reglamentadas, o mejor dicho, normativizadas²²⁰.

Para tratar la cuestión tanto del reconocimiento de culturales distintas como de la necesidad de derechos diferenciados en razón del grupo, como de la integración de estos grupos en el sistema democrático–normativo, es

²¹⁹ Cfr. THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p.p. 184–185.

necesario que analicemos las formas de participación democrática. En los sistemas democráticos el derecho se consolida como voluntad de la mayoría, es organizado y normativizado a partir de legisladores políticos –parlamentarios elegidos por el proceso democrático–. El poder político del legislador “*legislar, ejecutar, aplicar leyes [...] se convierte en tres momentos [...] dentro de un proceso circular único*” orientado hacia un “*proyecto político único*”²²¹. Como establece WESEL, es la evolución del derecho que posibilita la aparición del poder político. Es decir, “*el poder estatal y el derecho estatal se constituyen recíprocamente*”²²². Por esta razón trataremos de analizar las visiones contemporáneas de democracia y participación/civismo, para pasar después a analizar la cuestión de los derechos reivindicados por las minorías.

2.3.1 Democracia y participación cívica.

La democracia está íntimamente ligada al concepto de tolerancia de la diversidades y la globalización es la gran responsable de la expansión de la democracia o del ideal democrático –democracia parlamentaria y representativa–²²³. Para GIDDENS, la democracia ha llegado a ser singularmente popular en los

²²⁰ Cfr. *Ibidem.*, p.p. 144–145.

²²¹ Cfr. HABERMAS, Jürgen. “¿Cómo es posible la Legitimidad por vía de la Legalidad?” Traducción Manuel Jiménez Redondo. En: *Doxa*, vol. 5. Cuadernos de Filosofía Del Derecho. Madrid: Prisma, 1989, p. 24.

²²² Cfr. WESEL, en HABERMAS, Jürgen, *ibidem*, p. 25.

²²³ Cfr. GIDDENS, Anthony, 2002, *op. cit.*, p.p. 15–16.

días de hoy porque constituye ”*el mejor sistema político que la humanidad puede proponer*”²²⁴.

El ideal democrático occidental está basado, fundamentalmente, en la democracia representativa-liberal²²⁵. El concepto de democracia liberal²²⁶ está relacionado con las elecciones y con la representación política. Es decir, un Estado es democrático en la medida en que su pueblo puede elegir, por medio de elecciones periódicas, pluri o multipartidarias, con voto secreto, sin discriminaciones –universal e igual– a sus representantes políticos²²⁷. La política partidaria ejerce un papel fundamental en la organización del sistema democrático representativo. La política partidaria representa de hecho la realidad de la sociedad. El partido es nada más y nada menos que la representación de las partes que integran la sociedad. El partido encierra un consenso, si le consideramos como un grupo de personas, o una asociación, que engloba las mismas características y los mismos intereses²²⁸. Solamente en una sociedad plural podemos considerar tal

²²⁴ Cfr. GIDDENS, Anthony, 1996, *op. cit.*, p. 122.

²²⁵ En muchas democracias liberales que se percibe una crisis de identidad entre representados y representantes. Las personas ya no reconocen la política partidaria como una institución relevante para solucionar las crisis y los problemas reales. Además, el concepto de democracia liberal está, aún, muy confinado al de Estado-Nación (Cfr. GIDDENS, Anthony, *op. cit.*, 1996, p. 127).

La representación, para Negri, significa “*abstracción y control*”, porque se establece una cadena –pueblo representa la multitud, la nación representa al pueblo, el Estado representa a la nación– que mantiene la crisis política en suspenso (Cfr. HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, *op. cit.*, p. 151).

²²⁵ Vid. BOBIO y WEBBER, en GIDDENS, Anthony, 1996, *op. cit.*, p. 129.

²²⁶ Vid. BOBIO y WEBBER, en GIDDENS, Anthony, 1996, *op. cit.*, p. 129.

²²⁷ FUKUYAMA apunta que la “*democracia liberal es la única aspiración política coherente que abarque diferentes regiones y culturas por todo el mundo*”. Para él, la democracia liberal reconoce a todos, otorgándoles derechos y garantiza su eficacia–protección (Cfr. FUKUYAMA, en GIDDENS, Anthony, 1996, *op. cit.*, p. p. 123–124).

²²⁸ BURKE define el partido como “[...] *un cuerpo de personas unidas para promover, con su común compromiso, los intereses nacionales a partir de un específico principio sobre lo que todos están de acuerdo [...]*” (Cfr. BURKE, en SARTORI, Giovanni. *op.cit.*, p. 24).

división, en parte, como algo legítimo; es decir, optar por la multiplicidad al monocratismo²²⁹.

Tal vez la democracia sea la más favorecida en el proceso de globalización. La construcción de poderes democráticos deja de ser una estrategia en la adquisición de derechos para transformarse en alternativa desde el punto de vista de la persona y de la comunidad. El poder democrático invade escuelas, familias, fábricas construyendo nuevas relaciones sociales y proponiendo nuevos equilibrios de poder²³⁰. Para GIDDENS, la democracia implica competición entre partidos, elecciones en las cuales los ciudadanos participan, publicidad con respecto a lo que está siendo propuesto, porque va acompañada de derechos civiles de asociación y de libertad de expresión. Afirma que, incluso así, hay una desilusión generalizada con el proceso democrático. Las personas ya no se sienten representadas por los políticos que eligen. En los países donde el voto es facultativo, cada vez menos electores comparecen para votar. La política es vista como jerárquica –de arriba hacia abajo–, burocrática –poco eficiente–, inflexible –ortodoxa con respecto a los cambios de la vida real– corruptora y corruptible. Es necesario “*democratizar la democracia*”²³¹.

El sistema republicano representativo fue creado eco una diversidad de presupuestos pero tenía, como ideal central, la participación de varios grupos sociales distintos con los mismos intereses, y que tales grupos podrían consensuar sus diferencias. Este sistema de representación podría satisfacer a las sociedades

²²⁹ Cfr. SARTORI, Giovanni, *ibidem*, p.p. 23–25.

²³⁰ Cfr. BARCELLONA, Pietro, *op. cit.*, p. 109.

²³¹ Cfr. GIDDENS, Anthony, 2002, *op. cit.*, p.p. 77–86.

menos complejas. Sin embargo, frente al pluralismo, a la multiplicidad y a las diversidades contemporáneas, el ideal democrático republicano norteamericano, y porqué no decir, la democracia representativa, se debilita²³². Algunos teóricos contemporáneos tratan de rescatar los principios de la participación política y del civismo²³³ para que la democracia pueda ser discutida en el nuevo orden de las cosas, es decir, en la pluralidad, en la diversidad y en el multiculturalismo.

El Estado Constitucional es fundamentado a través de una Constitución que garantiza los derechos básicos a todos los individuos, un poder judicial que se encargue del control y de la viabilidad de tales derechos y un poder legislativo que se transforme en forum de participación de los individuos en la discusión, elaboración y reconocimiento de los derechos²³⁴.

La democracia deliberativa se coloca como un conjunto de instituciones donde la esfera pública actúa como mediadora entre el sistema de derechos y el reconocimiento de la pluralidad o de las diferencias²³⁵. Para HABERMAS, la legalidad de un sistema de derechos –en abstrato– y de una constitución democrática –en concreto– se refiere a la esfera de “*etnia o a la esfera*

²³² Las decisiones institucionales ya no reclaman para sí una universalidad. Muchos grupos se ven sistemáticamente apartados del proceso de discusión pública o de la esfera política, entre los cuales se encuentran inmigrantes, minorías nacionales, sin hablar de los pobres de todo género (Cfr. GARGARELLA, Roberto (org.). *Derecho y grupos desaventajados*. Barcelona: Gedisa, 1999, p.p. 16–17).

²³³ Entre ellos destacamos a Dworkin, Rawls, Habermas, Thiebaut, McCathy y Soriano, entre otros.

²³⁴ Cfr. GARGARELLA, Roberto (org.), *op. cit.*, p. 11.

²³⁵ La democracia deliberativa propugna la obtención de acuerdos en el espacio de la acción política, “*la discusión debe ser abierta y espontánea*” con el objetivo de llegar al consenso. Hay varias preguntas que no tienen respuestas y consecuentemente las soluciones pueden ser contestadas. En la democracia deliberativa todos los participantes son escuchados en el proceso de discusión y esto legitima el proceso. El objetivo no es la búsqueda de respuestas correctas sino la posibilidad de discusión de todo para todos, hasta la fundamentación del concepto. Lo que la define no es el hecho de que todos participen en ella sino que las deliberaciones públicas se dan a un nivel que esté encima de las cuestiones políticas (Cfr. MILLER, en. GIDDENS, Anthony, 1996, *op. cit.*, p.p. 130–131).

de los mundos de vida”²³⁶. En el momento en que el pensamiento liberal clásico deja a los derechos y a la política sólo un papel de mediación de los intereses privados –democracia representativa–, el paradigma republicano entiende el proceso democrático como necesario para legitimar el sistema normativo. Para él la política tiene un papel de mediación pero, y fundamentalmente, un papel de conformación en los procesos normativos. La política representaría la forma “*reflexiva de la etnia*” bajo la cual los individuos se reconocen como “*miembros de comunidades solidarias*” siendo conscientes de las diferencias y ejerciendo sus capacidades de entendimiento con respecto a los modos de vida distintos y comunes, conviviendo como sujetos libres e iguales. En la definición política habermasiana, el centro de la esfera normativa es la solidaridad que se transforma en el poder comunicativo de los ciudadanos. En este poder comunicativo la ley es el producto de la interacción de los sujetos, donde, como apunta el autor, se producen “*relaciones simétricas de reconocimiento*”. Así, el proceso político no depende de los modelos económicos/de mercado o de los intereses –política liberal–, sino “*de procesos de conformación discursiva de la opinión pública*”²³⁷.

De acuerdo con la razón discursiva, la razón práctica surge de los derechos humanos y de la etnia de la comunidad, y de su capacidad de legitimizar los criterios argumentativos de forma que sean articulados en contenidos

²³⁶ Cfr. THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p. 141.

²³⁷ Cfr. THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p.p. 142–143).

“[...] una interpretación teórica–discursiva insiste en el hecho de que la formación democrática de la voluntad no extrae de antemano su fuerza legitimadora de la convergencia de opiniones éticas sustantivas, sino de los supuestos y procedimientos comunicativos que permiten que los mejores argumentos afloren en el proceso de deliberación [...]” (Cfr. HARBERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1988. 2 v, p. 149).

normativos²³⁸. Este elemento discursivo explica porqué el sistema de derechos es, en efecto, para J. HABERMAS, un producto de negociaciones y compromisos políticos, impregnados de los elementos de etnia –red de interacciones de la sociedad privada-. Los ciudadanos “*encarnan*”, con tales procesos de socialización, formas de vida –culturas– que se desarrollarán sometiéndose, incluso, con culturas que romperán con sus propias tradiciones²³⁹.

En las sociedades modernas, es necesario una constante revalorización de las nuevas culturas que van desarrollándose –reflexividad–, por esta razón, los fundamentalismos²⁴⁰, son, en su génesis, antidemocráticos. En HABERMAS, la integración ética –identidad y culturas colectivas distintas–, no debe vincularse a la integración política, que engloba una cultura compartida. El sistema normativo –constitucional– es el que recurre a las marcas históricas de la comunidad consensuada éticamente, aunque las relaciones legales requieran la integración política. Las formas de integración pueden ocurrir entre sociedad y Estado y entre mundos de vida y sociedad política²⁴¹. Para el autor, el “*ethos político*” no puede chocar con los derechos individuales, en la medida en que el sistema de derechos es orientado por un Estado Constitucional. La ética de la cultura política debe mantenerse *neutral* con respecto a la diversidad cultural de las subcomunidades que forman el Estado²⁴². Esta neutralidad se refiere a la relación

²³⁸ Para HABERMAS, la voluntad general es el producto de resoluciones que son tomadas mediante la participación de todos aquellos que están involucrados en ella. Tales resoluciones son el producto de los mejores argumentos, es decir, la resolución o norma debe ser aceptada por todos a través de discursos racionales (Vid. *Ibidem*, p.p. 109 y ss.).

²³⁹ Cfr. THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p.p. 144–145.

²⁴⁰ Vid. nota nº 174.

²⁴¹ Cfr. THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p. p. 146–147.

²⁴² HABERMAS, en otra oportunidad, ya expone su contrariedad con respecto a la fusión entre derecho y política. La utilización del poder jurídico para legitimar el ejercicio de un “*legislador político*”, hace del derecho un objeto político y deshace el propio concepto de política, pues basa su legitimidad en normas imperativas coercitivas que pueden ser respetadas pero no, necesariamente, legitimadas. El derecho, así, pierde su carácter autónomo y se

entre la ética de la constitución –modos de vida normatizados– y el carácter ético de la adhesión –participación pública, sus razones y motivaciones–²⁴³. En la visión de HABERMAS, la Constitución es un instrumento de homogenización²⁴⁴.

El problema de la tesis habermasiana sigue siendo el del debilitamiento de otras culturas, o como subraya THIEBAUT, su empaldecimiento, pues la democracia deliberativa necesita el consenso y la armonía. MCCARTHY traduce bien este maltrato que el teórico alemán da a la diversidad cultural. Cuando HABERMAS define la reflexividad ética le da una connotación existencialista, así, la dimensión interpersonal de la ética queda como secundaria, quedando en primer lugar la auto–realización. MCCARTHY quiere en efecto referirse, con su crítica, a la democracia deliberativa de los principios de RAWLS, adecuando determinados conceptos de HABERMAS. Al final, como sistemas de integración, en lugar de dos, conforme a lo que propugna el alemán, analizan tres reglas de resolución de conflictos o de adopción de acuerdos – formulación de principios básicos–; normas que expresen el carácter ético–político de los ciudadanos, cuya reinterpretación y readecuación sean permanentes

confunde con la política y la moral, a punto de disolverse en estas (Cfr... HABERMAS, Jürgen, 1989, *op. cit.*, p. 28).

²⁴³ En la Constitución Alemana la definición de nación es étnica/cultural – considerando la historia de su elaboración. Deberíamos superar la concepción de nación como comunidad étnica y entenderla como una comunidad de ciudadanos. En la diversidad étnico–cultural de estos ciudadanos, la Constitución ejerce el papel de base común para todos. El contenido constitucional no es vinculante solamente para los alemanes, el contenido es universalista. En un estado de pluralismo social, cultural y de visiones del mundo, los principios y procedimiento abstractos solamente pueden fijarse si los ciudadanos tienen experiencias positivas con las instituciones democráticas y se acostumbraran a la libertad política. Solamente en este contexto es posible un “*patriotismo con respecto a la constitución*” (HABERMAS, Jürgen, *Más Allá el Estado nacional*. Traducción Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Trotta, 1997, p. 72).

²⁴⁴ Esta homogeneidad constitucional permite a HABERMAS afirmar que la inmigración afecta a la “*autocomprensión ético–política de una nación*” pues hay una alteración en la composición de visiones del mundo, éticas y culturales. De este modo, la Constitución –que traduce la cultura política y las orientaciones éticas de la comunidad– debe hacer que el modelo en ella representado prevalezca en el país (Vid. HABERMAS, en THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p. p. 18–19).

e integración de las subcomunidades que dividen el mismo espacio político²⁴⁵. En términos rawlsianos²⁴⁶, una constitución –conjunto de reglas y derechos básicos– solamente reflejará las coincidencias del núcleo normativo, si un consenso fuese producido mediante la superación de las divergencias –convicciones que los ciudadanos no comparten entre sí. La esfera política permanece todavía vinculada a la esfera ética y a la conciencia de cada ciudadano. Si HABERMAS concibe la supremacía de lo justo sobre las concepciones particulares del bien como es garantizado por un proceso de racionalidad discursiva y conformación/entendimiento de la voluntad, MCCARTHY entiende que el acuerdo mínimo –donde acordamos y aprendemos identidades– es el producto de un conjunto de discursos donde los ciudadanos acuerdan que deben discordar²⁴⁷. La razón práctica tiene tanto de “*reconocimiento*” como de “*superación*”, tanto de “*negociación*” como de “*compromiso*”²⁴⁸.

En esta misma línea se encuentra G. SARTORI, cuando afirma que es en el campo político donde el pluralismo representa diversificación de poder, existente entre grupos que se relacionan de forma interdependiente. El elemento central no es ni el conflicto, ni el consenso sino el cambio, la discordancia, el debate. El consenso viene a partir de las reglas de solución de los conflictos²⁴⁹. El

²⁴⁵ Cfr. THIEBAUT, Carlos, *ibidem*, p.p. 150–153.

²⁴⁶ Para RAWLS, el ejercicio del poder político se justifica solamente a través de una constitución basada en la aceptación de lo que es razonable para todos los ciudadanos y que se basa, pues, en los principios y las ideas que son racionales y razonables para ellos. RAWLS restringe lo político bajo la idea de “*equilibrio reflexivo*”, limitando la validez normativa a las formas de argumentación que se desarrollan en los contextos pluralistas (RAWLS, John, 2000, *op. cit.*, p.p. 252 y ss.).

²⁴⁷ *Ibidem*, p.p. 154–155.

²⁴⁸ Cfr. MCCARTHY, en THIEBAUT, Carlos, *ibidem*, p. 155.

²⁴⁹ “[...] *El consenso pluralista se basa en un proceso de ajuste entre mentes e intereses discrepantes. Es un proceso de compromiso y convergencias en continuo cambio entre convicciones divergentes [...]*” (Cfr. SARTORI, Giovanni, *op. cit.* p. 37).

pluralismo social se relaciona con las decisiones mayoritarias, donde consideramos que las decisiones mayoritarias deben respetar los derechos de las minorías; es decir, este poder de la mayoría debe ser ejercido con moderación, respetándose el principio pluralista. Las asociaciones deben ser voluntarias, es decir, desarrollarse naturalmente. SARTORI considera que el pluralismo objetiva la neutralidad entre estas líneas divisorias que existen en la sociedad²⁵⁰.

De cualquier forma, tanto HABERMAS, como MCCARTHY, RAWLS y SARTORI trabajan con la lógica de la mayoría y con la homogeneidad²⁵¹. En los modelos democráticos presentados, el éxito, es decir, aquello que al final será concretado en una norma, producto del consenso de la mayoría²⁵², aunque las discordancias sean de difícil acuerdo. Ninguno de los teóricos resuelve el problema de la diversidad cultural porque no aclara el problema de la imposibilidad de acceso de estos grupos al proceso democrático. Las teorías contemplan, talvez, el problema de participación de los ciudadanos reconocidos como tales –por los sistemas políticos y jurídicos– pero no resuelven el problema de la inclusión de nuevos actores políticos provenientes de minorías étnicas, culturales o nacionales. El liberalismo democrático se proyecta sobre

²⁵⁰ *Ibidem*, p. p. 34–40.

²⁵¹ El liberalismo sustenta la identidad cultural en la esfera privada y la neutralidad en la esfera pública. En HABERMAS encontramos la idea de “*patriotismo constitucional*” y en FERRI la de una “*cultura democrática compartida*”. Para los liberales republicanos, la discusión y el acuerdo forman parte del proceso democrático. Sin embargo, esta teoría de dos esferas es falsa porque aunque esté en la esfera pública existe una identidad cultural social, es decir, de la mayoría y, las decisiones allí tomadas pueden afectar o perjudicar los modelos de vida de las minorías culturales, es decir, la identidad cultural de la sociedad política puede reflejarse en la esfera privada de la práctica de las identidades culturales minoritarias. Lo que la esfera pública acostumbra a practicar es una homogeneización de procedimientos y prácticas, creando el llamado padrón común o aceptable de comportamiento (Cfr. SORIANO DÍAZ, Ramón Luis, *op. cit.*, p. p. 45–46).

²⁵² MOOD apunta que es necesario una “*tolerancia a la diferencia*” en un sistema donde la política liberal debe propiciar un acuerdo de acomodación de los conflictos generados por las diferentes concepciones de bien, provenientes de diferentes identidades culturales (Cfr. MOOD, en SORIANO DÍAZ, Ramón Luis, *ibidem*, p. 45).

derechos de fácil aceptación, como los derechos humanos y su carácter de universalización. Así, los derechos de las minorías quedan diluidos en estos derechos universales²⁵³. A pesar de que el reconocimiento de la diversidad produce diferentes visiones acerca del bien y de la justicia, las características culturales, religiosas y étnicas quedan en segundo lugar, en la organización del sistema de participación democrática. Es decir, la identidad cultural puede ser, pero no es un presupuesto para exceptuar el consenso²⁵⁴.

La identidad cultural es innegociable para TAYLOR. Resulta previa a cualquier estructura, incluso a la política, por consiguiente, no puede formar parte de acuerdos. Los cambios en la identidad cultural sólo se producen en grandes períodos históricos, como el principio de la honra, en la sociedad antigua, el principio de la igual dignidad, en la sociedad moderna y el principio de

²⁵³ I. YOUNG critica de los comunitaristas algunos rasgos –la idea de identidad cultural que los comunitaristas promueven con la exclusión de los grupos que no reúnen características pre-determinadas por la comunidad–; también criticó a los liberales la neutralidad, individualismo y exclusión social y cultural, y propone un liberalismo con una auténtica vida ciudadana con nuevos parámetros, es decir, “[...] a) *la diferenciación social sin exclusiones*; b) *variedad de grupos*; c) *el erotismo de la vida ciudadana*, y d) *la publicidad de un espacio público, en el que se sitúan y relacionan grupos diversos[...]*” (Cfr. YOUNG, Iris Marion, *op. cit.*, p.p. 227–231).

²⁵⁴ Thiebaut presenta los rasgos de la teoría de RAWLS para definir la comunidad y la esfera política. Primero, se parte de un conjunto de estipulaciones – concepción política y de lo que es ideal para cada uno; segundo, se elaboran las metodologías – que no dependen de concepciones culturales o filosóficas y sí de etapas institucionales, tales como: “*la posición original*”, la asamblea constituyente, la legislativa y el poder judicial–; y, tercero, se indican las condiciones de legitimación y validación a través de los sujetos – “*equilibrio reflexivo, el uso público de la razón*”, es decir, como los ciudadanos se relacionan con el proceso global.

HABERMAS, en la crítica a RAWLS, propone una “*procedimentalización o procesalización*” que podría ser entendida como: a) elaboración “*altamente estilizada*” de un modelo discursivo de validación de los principios de las normas; b) la reconstrucción de este discurso en la “*doble y originaria dimensión de la autonomía privada y pública*” que se funden en la ley y c) en la reconstrucción “*sociológico-política*” de procedimientos, estructuras y relaciones que son consideradas por las sociedades complejas en la elaboración de lo que está en el punto –b–. La teoría quiere poner de manifiesto que para la decisión soberana de un pueblo es necesario que se permita el surgimiento de las restricciones, o mejor, la conciencia de las restricciones antes que la elaboración de la propia teoría, procesos históricos anteriores. En las sociedades complejas los sujetos son más que vínculos políticos en los que participan, es decir, tales vínculos no agotan la totalidad de la que son los sujetos. Esto quiere decir que lo político surge de la totalidad de diferencias y desacuerdos en la esfera normativa y ética, “[...] *los ciudadanos son algo más que aquello en lo que pueden coincidir; son en concreto, también aquello en lo que no están de acuerdo [...]*” (THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p.p. 168–169).

pertenencia a una cultura, en la sociedad postmoderna²⁵⁵. Para TAYLOR, reconocer las diferencias es la clave de comprensión de los mecanismos de integración y de formación de la identidad. Construir la identidad forma parte de un proceso de reconocimiento social. Tal reconocimiento no fue producido por el liberalismo, en razón de su monologismo, es decir, en un concepto de igual dignidad que se articula en una concepción basada en la igualdad formal – “*igualación de derechos*”– y en escalas de merecimiento –competencias–. Para contraponer el concepto de igual dignidad, TAYLOR nos ofrece la idea de “*igual reconocimiento*” y una reconceptualización de la esfera pública, como base fundamental de esta política, que sería traducida por igualdad democrática – material–, reconocimiento de las tradiciones culturales y de la identidad histórica²⁵⁶.

En contraposición a la política liberal, TAYLOR presenta “*una política de la diferencia*” donde la idea de dignidad pasa del derecho al valor, pues ésta es, para él, la capacidad de compartir con todos los seres humanos “*un potencial humano universal*” que debe ser respetado por todos siendo centrales los elementos de “*surgimiento, de desarrollo, de proceso de constitución*”. En esta forma liberal–comunitaria²⁵⁷ de entender la dignidad humana se encuentran dos

²⁵⁵ Cfr. SORIANO DÍAZ, Ramón Luis, *op. cit.* p. 44.

²⁵⁶ Cfr. TAYLOR, Charles, 1994a, *op. cit.*, p. 37. Importante leer también TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: Examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

²⁵⁷ Como apunta WALZER, en la teoría política moderna habrían dos tipos de liberalismo, tales como: el “*Liberalismo I* – acentuaría al máximo los derechos individuales y la neutralidad del Estado”, en un intento de homogeneizar las diferencias, de carácter procedimental y el “*Liberalismo II*” – que se caracterizaría por el interés en la esfera pública, por el reconocimiento y desarrollo de las nacionalidades, culturas, etnias, promoviendo activamente las políticas de reconocimiento con fines colectivos definidos. El republicanismo de TAYLOR – moderno del tipo liberalismo II– por tanto democrático –, no deja claro cual es el modelo democrático en el que se basa.

formas de comprender la naturaleza de la política: la de la “*imparcialidad neutral*” – contractualismo clásico²⁵⁸ – donde la esfera pública respeta el universo particular y la de la “*igualdad interesada*” donde la esfera pública desarrolla todos los mundos que la integran protegiendo a las minorías amenazadas, reconociendo así la existencia de la particularidad²⁵⁹.

Hay un contenido real, en la opinión de THIEBAUT, en la afirmación que hace TAYLOR de que hay un problema en la supervivencia de culturas minoritarias en contextos de hegemonía cultural. Y sigue TAYLOR afirmando que para garantizar, mantener o asegurar tal supervivencia y, para que

HABERMAS, en un artículo crítica a TAYLOR cuando establece la cuestión de si algún tipo de democracia, que se articula con la legalidad y la legitimidad, puede reconocer mundos culturales definidos como particulares y diversos. Es la discusión pragmática la que se impone (Cfr. WALZER, Michael, 1993, *op. cit.*, p. 41).

HABERMAS apunta que la propuesta de TAYLOR opera en un modelo de restricción de derechos donde estaría la democracia deliberativa y donde sería necesario tener otra comprensión de los fines colectivos. Denuncia también, que el Liberalismo I “*olvida la originalidad de la autonomía privada y cívica*”. En él hay por lo menos personas de derecho privado o libertad privada, si los sujetos no alcanzan la condición de ciudadanos, es decir, si no elaboran un “*ejercicio conjunto [...] una conciencia clara de los intereses y criterios legítimos y consensuales*”, o lleguen “*a un acuerdo*” sobre los aspectos y criterios donde se deban tratar determinadas cosas de forma igual y otras de forma diferente. Y si el sistema se estructura sobre la democracia y la imperatividad legal, percibimos que tal sistema no deja de considerar las desigualdades de las condiciones sociales, ni tampoco las de origen cultural. La teoría de derechos necesita “*una política de reconocimiento*” que proteja la integridad individual en los contextos en que la identidad se forma. HABERMAS propone que contextos diferentes merecen una revisión constante en el catálogo de los derechos. Si en el liberalismo I la esfera pública está subordinada a la privada, en el republicanismo ocurre lo contrario (cfr. HABERMAS, en THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p. p. 134–135).

²⁵⁸ A pesar de que la política del reconocimiento hace referencia a ROUSSEAU, éste concebía la ley como una homogeneidad que no permitía excepciones. La crítica de los multiculturalistas recayó sobre tres principios básicos, tales como: el de la neutralidad de los Estados, en los cuales concuerda SARTORI por ser los Estados representaciones partidarias y por ser las leyes expresiones de los intereses y de las políticas gubernamentales; para él, lo correcto sería el principio de la tolerancia, el de la separación entre cargo y persona, lo que es correcto porque esto evita arbitrariedades en el poder, y el de la generalidad de la ley, igualdad formal. La política del reconocimiento propone un trato desigual lo que viola el principio de la generalidad de la ley, que de hecho, es lo que produce su legitimidad y, por tanto, protección.

En su defensa de la generalidad de la ley, SARTORI cita a Stalin, lo que de hecho es un error. Los principios citados por SARTORI son principios liberales, es decir, en el régimen socialista de Stalin tales principios no se aplican, pura y simplemente, porque el régimen político y teórico excluía cualquier posibilidad del Estado de Derecho. El gobierno Estalinista era dictatorial, de ahí porqué el ejemplo es inapropiado (Cfr. SARTORI, Giovanni, *op. cit.*, p. 97).

²⁵⁹ Cfr. TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo : Examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 41.

las generaciones futuras puedan adherirse a ellas, es necesario que algunos derechos básicos sean restringidos, porque tales culturas no pueden ser vistas como derechos sino, "como más bienes, desde la idea de fines colectivos"²⁶⁰.

HABERMAS afirmará que autonomía pública y privada son "*principios normativos equivalentes*", es decir, hay un equilibrio entre la viabilidad y los procesos de constitución y legislación que comprende el sistema de derechos. Para HABERMAS, "*la protección de las tradiciones y de las formas de vida que conforman las identidades se encamina, en último término, a promover el reconocimiento de sus miembros individuales*", es decir, lo que TAYLOR llama derechos colectivos, no es más que la protección de derechos individuales y que no deben componer la gama de derechos colectivos o constitucionales²⁶¹ del Estado bajo una garantía especial o particular²⁶².

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 133.

²⁶¹ Para KILIMCKA, hay una equivocación en la interpretación de los derechos diferenciados por los liberales. Las Constituciones liberales garantizan el derecho a la igualdad y a la libertad individual a través de la garantía de derechos civiles y políticos, independientemente de que grupo forman parte sus ciudadanos. Hay una dificultad no sólo de aceptación política sino, sobre todo teórica, por los liberales, de los derechos diferenciados en razón de los llamados grupos étnicos o nacionales. Tanto los que critican, como los que defienden, acostumbran definir tales derechos diferenciados como derechos colectivos y acaban equivocándose en su fundamentación, confundiendo ciudadanía diferenciada con derechos individuales. Temen que los derechos colectivos reconocidos a los grupos diferenciados pueden atentar o disminuir los derechos individuales de quién participa en tales grupos (Vid. KIMLICKA, Will. *Ciudadanía Multicultural*. Paidós: Barcelona, 1996, p. p. 57–58).

²⁶² Cfr. HABERMAS, en THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p. 136.

Es importante que se clarifique que toda lógica habermasiana se da en un entorno del diálogo, incluso del diálogo intercultural. Dice HABERMAS, que toda persona debe ser respetada como individuo, igual respeto merecen los contextos culturales que forman su identidad, sin los cuales esta identidad no puede ser mantenida. De los derechos diferenciados, aunque sean individuales, pueden seguir varias políticas y atenciones públicas. Nuestras sociedades son pluralistas también cuando incentivan proyectos de vida individuales, diversas concepciones religiosas, etc. El occidente dificulta la comunicación con otras culturas, sobre todo las de estampa religiosa. El entendimiento intercultural sólo es posible cuando hay condiciones de simetría, es decir, cuando ambas partes deben estar abiertas al nuevo aprendizaje que es producido por el discurso intercultural, es decir, los europeos pueden aprender de los africanos y viceversa (Cfr. HABERMAS, Jürgen, 1997, *op. cit.*, p. 108).

Hay un tratamiento precario o ineficaz en el reconocimiento de los derechos de las minorías exactamente por tratarse de minorías. Sin embargo, este reconocimiento no es un privilegio sino una necesidad. Tales derechos son idénticos a los derechos de las mayorías y representan el cumplimiento del principio de igualdad, con respecto al argumento de que, en síntesis, los derechos diferenciados propugnan la igualdad. Muchos entienden que no resulta necesaria la protección específica, en razón del grupo, cuando los sistemas normativos – constitucionales– ya prevén la igualdad como derecho *a priori*. Los liberales del siglo XIX y XX no comprenderán la riqueza de la diversidad cultural, produciendo la expoliación y la compensación de estas culturas, llamadas minoritarias, en nombre de la hegemonía de un poder dominante –una concepción de neutralidad estatal que debe ser suplantada por la concepción de “*cooperación estatal*”–, basado sobre todo en la garantía de derechos individuales –“*minorías como colectivos que exigen derechos*” – constitucionalizados²⁶³.

Es necesaria la distinción entre reivindicaciones que los grupos étnicos o nacionales pueden hacer. La primera es la del grupo contra sus miembros –proteger el grupo de los desacuerdos internos– y la segunda la del grupo contra la sociedad que la engloba –proteger al grupo de los impactos de decisiones externas. Las primeras “*restricciones internas –intragrupales–* y las segundas “*protecciones externas –intergrupales*”. En las relaciones intra–grupales, el poder es ejercido en nombre de la solidaridad del grupo y puede significar la restricción de libertades individuales pero, también, puede significar nociones de responsabilidad y

²⁶³ SORIANO apunta que algunos de estos derechos son derechos de la colectividad y no de las personas en particular, tal como los de reconocimiento de la identidad cultural o de un sistema jurídico propio y algunos de ellos no corresponden a los derechos de la mayoría (Cfr. SORIANO DÍAZ, Ramón Luis, *op. cit.*, p.p. 23–26).

participación cívica en beneficio de todo el grupo. Hay sí un peligro de limitaciones severas a la libertad individual e incluso la opresión de algunos de los miembros. Sin embargo, esto puede ser evitado si fuesen respetados los derechos civiles y políticos de cada miembro del grupo. En las relaciones inter-grupales la protección se da a nivel de identidad y existencia. El objetivo es proteger el grupo de decisiones ajenas a él que puedan producir injusticias. Es, análogamente, el derecho de no interferencia y de soberanía que propugnan los Estado liberales en el derecho internacional sólo que en el ámbito del propio Estado, considerando la protección de un grupo con respecto a otros grupos, colocando los grupos en un plano de mayor igualdad²⁶⁴.

Para R. SORIANO y W. KILIMCKA, los tres tipos de ciudadanía diferenciada pueden servir para proporcionar esta protección externa, es decir, los derechos especiales de representación evitan que la minoría sea ignorada en la toma de decisiones del poder político²⁶⁵; el derecho de autogobierno, produce la participación en las decisiones que son importantes para el grupo como las relacionadas con la educación o con el derecho de familia, y los derechos poliétnicos protegen las actividades culturales y religiosas del grupo. En síntesis, los grupos anhelan protección con respecto a la sociedad homogénea con el fin de

²⁶⁴ Para KILIMCKA, los liberales deben defender las protecciones externas y rechazar cualquier restricción interna que implique violación de derechos civiles y políticos, es decir, deben defender el derecho de manifestación libre de los miembros del grupo, incluso cuando sean para cuestionar la autoridad y las tradiciones del mismo (Cfr. KILIMCKA, Will, 1996, *op. cit.* p.p. 58–60).

²⁶⁵ Cada minoría reivindica determinados derechos pero la práctica demuestra que los Estados actúan movidos más por presiones externas que por presiones internas ejercidas por las minorías. Así, algunos Estados reconocen las leyes internacionales de protección de las minorías, pasando éstas a integrar su sistema jurídico. El Art. 14 del Convenio de Roma de 1950 y el Art. 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966 son ejemplos de legislaciones internacionales de no discriminación a los individuos pertenecientes a la minorías pero no hay ninguna obligación por parte de estos Estados de garantizarles derechos, ni tampoco de reclamar en caso de discriminación. El Pacto 66 abre la posibilidad de esta representación judicial pero solamente ante acciones del propio Estado (Cfr. SORIANO DÍAZ, Ramón Luis, *op. cit.*, p. p. 28–29).

que ésta no obstruya o limite las condiciones de libre ejercicio de sus prácticas culturales y religiosas²⁶⁶.

Una de las formas de hacer eficaz las normas de garantía de los derechos de las minorías es la utilización de una interpretación legal emancipadora y comprometida con la mejora de la situación de las minorías, uso alternativo del derecho o de la jurisprudencia alternativa. Otra sería la de dotar las normas de protección coercitiva, es decir, no solamente respeto pasivo de la legislación sino exigencia de actuación de los Estados. SORIANO propone el reconocimiento de los sistemas jurídicos o de leyes de los sistemas propios de las minorías a través del y del establecimiento de “*reglas de compatibilidad entre el derecho de las minorías y el poder estatal*”²⁶⁷.

²⁶⁶ Debemos recordar, que tanto los derechos de autogobierno como los derechos poliétnicos pueden significar, en determinadas circunstancias, la limitación de los derechos individuales. El derecho de autogobierno presupone una cierta libertad con respecto a un sistema jurídico y judicial propio. Los indios, por ejemplo, se preocupan de que los tribunales blancos ignoren sus tradiciones y culturas, basados en sus propios conceptos de democracia y libertad. En el caso de los derechos poliétnicos las restricciones religiosas o sus prácticas pueden significar restricciones a la libertad de conciencia de sus miembros cuando su tradición contrasta o ignora los derechos humanos básicos. De cualquier forma, la idea central no es la propiciar que los derechos humanos sean desacatados, al contrario, la idea central es la de que los grupos minoritarios puedan desarrollar sus creencias preservando su identidad étnica, si así lo desearan. Dotar a los grupos de elección sin presiones externas para ellos.

Las democracias occidentales, en efecto, rechazan la idea de que los inmigrantes asiáticos o árabes mantengan sus tradiciones religiosas pues éstas implican una restricción de la libertad de sus miembros, como por ejemplo, en la cuestión del matrimonio forzado, o la discriminación sexual en la educación y en el derecho de familia. Muchos musulmanes en Inglaterra reivindican el reconocimiento legal de estas prácticas. El libre ejercicio de la libertad religiosa no puede significar el no cumplimiento de preceptos constitucionales consagrados en el poder político nacional. Es decir, para integrar los preceptos de los musulmanes, por completo, la constitución inglesa tendría que ser reformada, lo que no es el deseo de la comunidad británica. Lo que el autor apunta es que estas reivindicaciones son excepciones dado que la mayoría de las veces, los grupos étnicos no reivindican el derecho a las restricciones internas sino a la protección externa (Cfr. KIMLICKA, Will, 1996, *op. cit.*, p.p. 61–69).

²⁶⁷ El autor apunta que tal compatibilidad no puede hacer ineficaces las reglas reconocidas sino, en nuestra opinión, es esencial que la integración de cualquier ley proveniente de otro Estado deba respetar la jerarquía del sistema jurídico del país receptor. De cualquier forma este reconocimiento, conforme a lo que apunta SORIANO, recurre un largo camino, porque el Estado “*uninacional*” pasó por diversas etapas, antes de configurar su actual sistema jurídico y político, tales como: “*derecho represor, liberal–tolerante y proteccionista*”, en todas las etapas, la única identidad siempre estuvo ligada a la nacionalidad (Cfr. SORIANO DÍAZ, Ramón Luis, *op. cit.* p. p. 30–31).

2.3.2 Derechos Diferenciados y Políticas de Reconocimiento

Actualmente, las democracias liberales modernas son poliétnicas y multiculturales. En tales democracias se ha intentado acomodar las diferencias a través de la garantía de los derechos civiles y políticos de los individuos, así como del derecho a la asociación, libertad de culto religioso, libertad de circulación y expresión y del derecho de asociación. Parte de las diversidades encuentran plenamente satisfechas sus reivindicaciones en la gama de derechos elementales de la ciudadanía – civiles y políticos²⁶⁸. Sin embargo, las minoría culturales que aquí se abordan propugnan otros derechos, los llamados derechos específicos o especiales: “(1) *derechos de autogobierno*” – independencia nacional, con sistemas políticos y jurídicos propios; “(2) *derechos poliétnicos*” – derecho a la igualdad material, sobre todo en el derecho al culto religioso y propagación de las tradiciones culturales y “(3) *derechos especiales de representación*” – proporcionalidad especial en el sistema de democracia representativa a través de cuotas especiales y específicas²⁶⁹.

²⁶⁸ Cfr. KIMLICKA, Will, 1996, op. cit., p. 46.

²⁶⁹ DERECHOS DE AUTOGOBIERNO: El derecho de autogobierno está relacionado con los grupos nacionales y su necesidad de autodeterminación, autonomía y de no interferencia. Según la carta de la ONU, todos los pueblos tienen el derecho a la autodeterminación. Incluso la ONU no define lo que son los pueblos y, en su interpretación, protege sólo a las colonias distantes y no a los pueblos nacionales que se encuentran dentro de los Estados. Uno de los intentos de garantizar el derecho de autogobierno es la federación del poder, es decir, garantizar, a través de la división del poder político en federaciones, qué minorías geográficamente localizadas, puedan participar en la federación con iguales poderes que los demás. El gran problema es mantener el equilibrio entre “*la centralización y la descentralización*”. Lo que sucede en efecto es sólo una transferencia de competencia para las unidades políticas, pero manteniendo un sistema jurídico común. Este mecanismo acaba por proteger solamente a las minorías que se unifican alrededor de una posición geográfica, como por ejemplo, la cuestión de las reservas de las tierras indígenas.

Es necesario que se abandone la idea de derechos iguales para todos, o abandone la idea de que garantizando igualdad formal se esté garantizando la igualdad material. Existen determinados grupos que carecen de poder político significativo. Es preciso darles la palabra, asegurarles una mayor integración con respecto al grupo y a la comunidad, atribuirles derechos que disminuyan tales desventajas o que reparen la situación de grupo minoritario²⁷⁰.

La igualdad presupone tratamientos distintos para casos distintos y, por tanto, no se basa en la uniformidad de tratamientos. En España, el principio de no discriminación está relacionado con el principio de igualdad, y el Tribunal Constitucional exigía un control de la aplicación de este principio utilizando el art. 14 de la Constitución Española como parámetro. Sin embargo, el derecho de no discriminación también está apartado de la órbita de la igualdad cuando se

DERECHOS POLIÉTNICOS: Los derechos deben dar a todos la posibilidad de expresar libremente sus convicciones y particularidades sin que sufran ningún tipo de preconcepción o coacción. En el caso de los grupos poliétnicos esto es posible sólo si la idea de nacionalidad estuviese apartada del concepto de sujeto de derechos. Uno de los grandes problemas relacionados con estas minorías culturales es la dificultad de manifestar, libremente, su religión. Un ejemplo es el uso del chador por parte de adolescentes en las clases europeas, o los días de funcionamiento del comercio para los judíos y musulmanes. Los derechos poliétnicos, de los que habla Kimlicka, tienen como objetivo el propiciar la libre expresión de los cultos religiosos y demás tradiciones, sin que ello desemboque en un perjuicio económico y político, con respecto a la sociedad dominante.

DERECHOS ESPECIALES DE REPRESENTACIÓN: Uno de los problemas de la democracia liberal moderna es que se basa en un modelo de representación que al final no representa la diversidad de su sociedad. El perfil de los que tienen cargos electivos o representativos, es de mayoría blanca y de clase media. En un proceso real de representación, los parlamentos deberían estar compuestos por mujeres, negros, integrantes de minorías étnicas y raciales. Una de las maneras de colaborar con el proceso de inclusión de la diversidad es la de establecer reglas partidarias que obstaculicen a los partidos la negativa de acceso, en sus reuniones, de miembros de los grupos minoritarios, a través de representaciones proporcionales y de candidaturas más inclusivas. Estos derechos especiales de representación significan una *acción positiva* desde el punto de vista político. (Vid. KIMLICKA, Will, 1996, *op. cit.*, p. 56). En el caso brasileño, las mujeres ya han conquistado el derecho a cotas proporcionales específicas en los partidos políticos, los deficientes físicos y mentales, con respecto a la garantía de plazas de empleo en la iniciativa privada y, recientemente, los negros pueden ocupar el 30% de las plazas en las Universidades Públicas del país. La representación especial debe ser reflejo de una considerable representación social, es decir, una mayor participación de estos grupos minoritarios en la sociedad civil debe garantizar una mayor representación política.

presenta la prohibición de discriminación negativa –se prohíbe el trato jurídico desigual a la situaciones iguales– y la admisión de la discriminación positiva –permite un trato jurídico diferenciado para la minoría– en razón de las condiciones desfavorables objetivas – con la finalidad de que ésta alcance el *status* de “*la mayoría social*”. La primera –“*restrictiva*”– garantiza el derecho mínimo de respeto a la dignidad de la persona y la segunda –“*promocional*”– considera diferenciadamente aquellos que sufren marginalización o desventajas. Es la defensa del Estado Liberal de Derecho o de la igualdad formal –prohibición de discriminación negativa– y del Estado Social y Democrático de Derecho o de la igualdad material o substancial – admisión de la discriminación positiva. En la Constitución Española están ambas garantizadas en los arts. 14 y 9.2, respectivamente. SORIANO demuestra²⁷¹, que para que sea aplicada la discriminación positiva es necesario que haya: a) “*situación factica*” – es decir la presencia de grupos desfavorecidos, reprimidos o marginados; b) “*medios*” – la

²⁷⁰ Cfr. GARGARELLA, Roberto, *op. cit.*, p. 18/20.

²⁷¹ DWORKIN y HABERMAS también apuntan a la interpretación de la Constitución como fuente para evitar las discriminaciones y garantizar la igualdad material. DWORKIN hace referencia al papel de la constitución en la regulación de los derechos individuales y en la hermenéutica de aplicación de la constitución norteamericana acerca de la forma de reconocer o no los derechos culturales. Define el proceso de “*revisión judicial*” no como una legislación cerrada sino como una legislación que debe renovarse. La concepción de democracia, para él, está relacionada con la interpretación que la Corte Suprema da a la constitución. La constitución fija los límites – marcos de acciones políticas y jurídicas – y estructura la convicción mayoritaria de la sociedad. La interpretación, de esta forma, debe ser moral y tener en cuenta la voluntad del legislador (Cfr. DWORKIN, en Thiebaud, Carlos, *op. cit.*, p.p. 189–192).

HABERMAS, sigue un camino parecido, afirmando que la revisión judicial ocupa un espacio importante en la definición del proceso democrático, como por ejemplo: el del uso público de la razón pero, afirma también, que no hay como garantizar un proceso democrático de autolegislación sin garantizar constitucionalmente las libertades individuales. El autor concede un mayor peso al proceso de participación de las interacciones de la sociedad civil y con ello predica una mayor fuerza de la cultura partidaria y de participación político–popular europea. Para el autor, el reconocimiento y protección de los derechos culturales depende de la capacidad reflexiva asumida por sus miembros al garantizar el libre acceso al ámbito cultural. La protección de la diferencia depende del reconocimiento social –socialización–.

HABERMAS apunta que los derechos culturales son derechos subjetivos, porque su protección normativa debe tener como beneficiarios a los individuos – su base de protección. Así entendidos, como derechos subjetivos, estos deben ser postulados por los ciudadanos y deben formar parte del rol de derechos que se conforman con las decisiones colectivas (Cfr. HABERMAS, apud, THIEBAUD, Carlos, *ibidem*, p. p. 197–198).

desigualdad material les impide beneficiarse de la igualdad formal; y c) “*finalidad*” – promover la igualdad de las minorías sociales con respecto a las mayorías²⁷².

La crítica de SARTORI a la política del reconocimiento²⁷³ es que ésta tiene mayor alcance que el tratamiento preferencial y la acción afirmativa – ambas políticas dirigidas al reconocimiento de minorías culturales, étnicas y religiosas²⁷⁴. En el tratamiento preferencial hay una política de corrección y de compensación, es decir, la creación o recreación de oportunidades iguales. La acción afirmativa trata de eliminar las diferencias que perjudican a los individuos para restablecer tales diferencias en las bases legislativas y para que se produzca una igualdad material. Es decir, ésta discrimina para eliminar la discriminación, donde la política de reconocimiento discrimina para mantener la diferencia. La representación diferenciada, en un sistema de cuotas sería un ejemplo de acción afirmativa en cuanto subsidios y pensiones serían un ejemplo de tratamiento preferencial. En SARTORI, tanto en una situación, como en otra, el objetivo es el ciudadano igual, indiferenciado. En la política de reconocimiento sucede lo contrario, la búsqueda es por el ciudadano diferenciado y un Estado sensible a esta diferencia. De ahí concluye SARTORI que los defensores del tratamiento diferenciado no pueden concebir la política de reconocimiento. El autor sigue la

²⁷² Cfr. SORIANO DÍAZ, Ramón Luis, *op. cit.* p.p. 32–33.

²⁷³ Para SARTORI, el reconocimiento permite afirmar que el desconocimiento produce “*frustración, depresión e infelicidad*” pero esto no significa que estemos oprimidos, porque opresión es privación de libertad. No está clara la proporción de frustración que un individuo mantiene, ni por cuanto tiempo la mantiene y si su comunidad, con la cual se identifica, es reconocida o no. Al contrario que TAYLOR, SARTORI no atribuye a todas las culturas el mismo valor, porque esto significaría adoptar un relativismo absoluto (Cfr. SARTORI, Giovanni, *op. cit.*, p.p. 79–80).

²⁷⁴ FISS argumenta que los grupos protegidos pueden llegar a una situación socio-económica mejor y, por consiguiente, dejar de ser alvo de principios de protección (Cfr. FISS, Owen. “Grupos y la Cláusula de la Igual Protección”. En: GARGARELLA, Roberto (org.), *op. cit.*, p. 145).

línea de los que creen que la legitimación de derechos diferenciados genera mayores diferencias y privilegios con respecto a las minorías²⁷⁵.

Para SARTORI no se puede negar el respeto a una entidad que no es considerada como tal²⁷⁶. Los multiculturalistas, para él, crean y fabrican culturas para que sean reconocidas. Esta forma de pensar ha destruido el concepto de pluralismo, que objetiva la integración²⁷⁷. SARTORI, estratégicamente, se olvida de observar que algunos grupos considerados como minorías culturales o étnicas, poseen una historia de discriminación y opresión, como en el caso de los serbios, los bosnios, los croatas y los montenegrinos de la extinta Yugoslavia, y también, de los africanos provenientes de antiguas colonias europeas. En la actualidad, muchos de los grupos oprimidos y silenciosos del pasado, tienen ahora espacios de comunicación y expresión.

²⁷⁵ ¿Qué es lo que define a los grupos que deben ser favorecidos por la política del reconocimiento? La realidad apunta en la dirección de los grupos que están relacionados con los intereses económicos y electorales.

Sartori, por ejemplo, se pregunta porqué los grupos homosexuales y portadores del SIDA son privilegiados con respecto a los enfermos de cáncer (Cfr. SARTORI, Giovanni, *op. cit.*, p.p. 83–87). La primera impresión, podríamos afirmar, es porque el SIDA es contagioso, al contrario que el cáncer, o también porque el SIDA es transmitido por relación sexual, que es practicada en todos los lugares del mundo, es de origen conocido, al contrario que el cáncer. Pero esta discusión sería falsa, porque lo que determina en realidad a los grupos con generación políticas de reconocimiento es el poder de inserción y de organización de estos grupos. Es lo que GIDDENS define como quien escribe su propia historia, es decir, los grupos mejor organizados tienen mayores condiciones de promover la defensa de sus derechos. En el caso de los grupos étnicos podemos citar que SMITH cuando reconoce que la violencia étnica tiene, entre otras consecuencias, la desigualdad en la distribución de la *etnohistoria* (Cfr. SMITH, Anthony D., *op. cit.*, p.149).

²⁷⁶ OWEN FISS, al analizar la Cláusula de Igual protección –Constitución Americana-, define al grupo social como una entidad que tiene una existencia distinta con respecto sus miembros – que poseen una identidad propia – y se distinguen por la interdependencia. “[...] *Esto es, la identidad y el bienestar del grupo se encuentran interrelacionados. Los miembros del grupo se autoidentifican – explican quiénes son – refiriéndose a su condición de miembros del grupo; y su estatus resulta determinado en parte por el estatuto del grupo [...]*”.

Para FISS hay tres características que dan al grupo una condición de minoría, tales como: ser un grupo social, ser un grupo en una situación de subordinación prolongada y el poder político del grupo de estar “*severamente limitado*” (Cfr. FISS, Owen, *op. cit.*, p.p. 138– 144).

²⁷⁷ Cfr. SARTORI, Giovanni, *op. cit.*, p.p.. 87–89.

Las sociedades modernas están constituidas por diversos grupos de “convivencia”. Además de los llamados nacionales –los que poseen el *status* innegable de ciudadanos–, hay otros grupos que no obtienen el reconocimiento de su identidad – producto de una cultura diferenciada. Las políticas expansionistas de los siglos y décadas anteriores han producido las minorías nacionales y culturales. Cada territorio designado como país, o nación–estado, posee grupos que son o han sido colonizados o conquistados a lo largo de la historia –minorías nacionales–, o se enfrentan el problema de la llegada de inmigrantes y refugiados, víctimas de condiciones precarias de vida en sus propios países – minorías étnicas. Las sociedades modernas son, por tanto, multiculturales. Los que se oponen al multiculturalismo afirman que el reconocimiento de independencia de grupos étnicos o nacionales produce la guetización de estos grupos –como SARTORI–, al paso que otros acusan a las políticas de integración de homogeneización cultural, es decir, ignoran las diferencias²⁷⁸. Otra fuente de pluralismo cultural es la inmigración. Aceptar o no contingentes de inmigrantes respetando –haciendo posible sus prácticas– sus particularidades étnicas y culturales, demuestra el grado o nivel de pluralismo cultural de un país²⁷⁹. En efecto, los países ejercen las llamadas políticas de asimilación con respecto a los inmigrantes, que se conforman con la cultura dominante, incluso en lo que se refiere a la lengua. Gran parte de la

²⁷⁸ El Estado Moderno produce una separación entre este y la etnia impidiendo el reconocimiento de las identidades y de las capacidades legales de tales grupos minoritarios. Es decir, el reconocimiento y la dotación de derechos pasa, obligatoriamente, por la integración de estos grupos en el poder político y no como libertad negativa; es decir, su identidad es reconocida sólo si no atenta contra el derecho de otro. Así, el respeto a los derechos humanos tanto ha sido usado como freno para tales derechos, como para el argumento de que tales derechos –humanos– ya contemplan los derechos de las minorías.

Para el autor, y seguidamente hablaremos de ello, no sólo los derechos universales sino, sobre todo, los derechos diferenciados para cada grupo preservarían este *status* especial de las culturas minoritarias – derechos de autogobierno, derechos poliétnicos y derechos especiales de representación (Cfr. KIMLICKA, Will, 1996, *op. cit.*, p.p. 13–23).

²⁷⁹ *Ibidem*, 1996, p. 29.

teoría liberal considera que inmigrar significa prácticamente olvidar la cultura originaria y convertirse en ciudadano de otro país²⁸⁰. La concepción de etnia cultural tiene las costumbres o la civilización como definiciones de cultura. A pesar de que muchos inmigrantes estuvieran dispuestos a adoptar la cultura y la lengua del país para el cual emigran, muchas de las costumbres, tradiciones y creencias del país originario son mantenidas, al menos en la generación que emigra²⁸¹.

Debe buscarse el equilibrio entre democracia –foro público– y ciudadanía –foro privado– en las sociedades, las culturas y las estructuras de la personalidad. Un sistema de derechos que atienda a la autodeterminación del Estado requiere que los ciudadanos puedan ejercer sus capacidades de opción y no puede justificarse el garantizar ningún privilegio a una forma de vida en detrimento de otra. El desafío central de las teorías de la justicia contemporáneas es el de conjugar una teoría política de democracia tanto con una de igualdad, como con una de diferencias sociales. Las últimas teorías apuntaban a la homogeneidad de los ciudadanos en el espacio público y a la separación entre espacios públicos y privados y, consecuentemente, entre lo político y lo jurídico. Las diferencias culturales –formas de integración culturales, de las tradiciones,

²⁸⁰ Gran parte de los inmigrantes hispánicos de los EUA no se opone al aprendizaje de la lengua inglesa y a la participación en la cultura norte-americana. Gran Bretaña ha aceptado a los inmigrantes de sus antiguas colonias y Alemania posee un gran contingente de trabajadores turcos en su Estado. Los países con grandes contingentes de inmigrantes pueden ser llamados “*poliéticos*” (Cfr. *Ibidem*, p.p. 30–33).

²⁸¹ Gran parte de los inmigrantes hispánicos de los EUA no se opone al aprendizaje de la lengua inglesa y a la participación en la cultura norte-americana. Gran Bretaña ha aceptado a los inmigrantes de sus antiguas colonias y Alemania posee un gran contingente de trabajadores turcos en su Estado. Los países con grandes contingentes de inmigrantes pueden ser llamados “*poliéticos*” (Cfr. *Ibidem*, p.p. 30–33).

²⁸¹ KILIMCKA parte de un concepto de cultura que considera como sinónimos de nación o pueblo, es decir, “[...] como una comunidad intergeneracional, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte un lenguaje y una historia específicas [...]”. En el estudio del autor están incluidos los grupos y movimientos sociales o los grupos de asociaciones voluntaria (mujeres, gays, trabajadores, etc.). KILIMCKA justifica que una política que respete a las minorías culturales debe ser compatible con las reivindicaciones de los grupos sociales que se sienten en desventaja dentro de la sociedad (*Ibidem*, p.p. 29–36).

grupos de articulación simbólica, identidades lingüísticas– deben ser tratadas por una teoría normativa de orden democrático. Los teóricos liberales hablan de derechos culturales y predicán que la esfera cultural puede y debe ser objeto de protección jurídica y que sería inviable que la esfera pública no reconociera y protegiera lo que integra la esfera cultural, no política, de cada grupo de ciudadanos²⁸².

Analíticamente, hay sólo algunas formas en las cuales etnias distintas puedan coexistir: “*Una es por medio de la segmentación*” – geográfica o de cultura cerrada. En la opinión de GIDDENS, en la actualidad, pocas son las sociedades que pueden mantener este tipo de segmentación. La segregación en las ciudades es una realidad pero manteniendo contactos, aunque limitados o restringidos con otros grupos. Esta separación geofísica se convierte en un medio de organización y estratificación. Las diferencias, sean cuales sean, pueden acabar generando respuestas violentas pero también pueden ser medios aptos para lograr la solidaridad social y el desarrollo del ser humano²⁸³. GIDDENS apunta que hoy en día la reflexividad sobre los contenidos tradicionales es imprescindible. La pos-tradicionalidad establece una sociedad cosmopolita global. Al mismo tiempo que se reflexiona con respecto al abandono de determinadas tradiciones, es necesario que se recuperen otras. En el mundo globalizado, pos-moderno y pos-tradicionista las tradiciones ocupan un espacio diferenciado, es decir, lejos queda ya la idea de representar la perpetuación de tabú. Son forzadas, constantemente, a confrontarse con otras tradiciones y “*se declaran*”. En la modernidad, la diversidad venía marcada por la segregación geográfica, lo que no ocurre en la sociedad globalizada

²⁸² Cfr. THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p. p. 182–183.

de la comunicación donde las culturas están en permanente contacto con las demás. La consecuencia del proceso es la “*reflexividad social*”, donde las decisiones deben ser tomadas de forma continua y deben basarse en las condiciones de acción de cada uno²⁸⁴. La reflexividad social está avanzando hasta el punto de que los individuos no tienen otra elección que la de no poder elegir, es decir, poder trazar sus propios caminos, poder participar en las decisiones que definen sus estilos y modos de vida. Esta participación y la reflexividad define la identidad de cada uno y su viabilidad depende de una interacción. El problema de la solidaridad tiene que ser visto, además del cosmopolitismo cultural creado a partir de la división geográfica, desde dentro y desde fuera. La solidaridad presupone la confianza en el otro, en la comunicación con el otro²⁸⁵. El otro es alguien de quien se puede obtener reciprocidad. La asociación civil se da entre personas inteligentes y los agentes civiles se reconocen entre sí en cuanto agentes civiles²⁸⁶.

Las relaciones del mundo –o de la posmodernidad– actual exigen que las garantías y los derechos, la ciudadanía, sean ofrecidos a los que pertenecen a la comunidad, a los que desarrollan actividades en la sociedad, independientemente de su nacionalidad²⁸⁷. Es necesario que todos tengan derechos

²⁸³ Cfr. GIDDENS, Anthony, *op. cit.*, p.p. 275–276.

²⁸⁴ Cfr. *Ibidem*, p.p. 99–101.

²⁸⁵ Cfr. *Ibidem*, p.p. 144–148.

²⁸⁶ Solidaridad, en cuanto virtud, no representa sólo el reconocimiento como colaboración y ayuda: “*Solidaridad significa compartir*”. La solidaridad como derecho significa, para algunos, la configuración de derechos sociales y un Estado Social, para otros un contenido programático aún no superado, en formación y con potencialidades. La transformación de la solidaridad en valor jurídico presupone el abandono de su intencionalidad y la posibilidad de su eficiencia; es decir, su positivación como norma objetiva. Transformar la solidaridad en deber del Estado y no solamente en intención del Estado (Cfr. SORIANO DÍAZ, Ramón Luis, *op. cit.*, p.p. 58–59).

²⁸⁷ Los grupos nacionales no están definidos por la razón o por la ascendencia; es decir, las minorías nacionales son puramente descendentes de una raza y son, en su mayoría, grupos culturales. Hay una cierta incoherencia en algunas naciones. Para la mayoría de los países europeos, entre ellos Alemania, Italia, España, Portugal y Francia, la descendencia determina la posibilidad de convertirse en nacional de aquellos países. No es necesario que se conozca la cultura, la lengua o las tradiciones. Así, si un latino-americano que vive en Brasil fuese descendente directo de

civiles, libertad de expresión, acceso a la justicia, etc. No hay porqué diferenciar ciudadanos y residentes; sin embargo, de hecho es lo que ocurre en la Europa moderna. La vinculación entre los individuos aún se da bajo la forma de contratos, como los que producen las empresas privadas y proporcionan el modelo básico de relación social. El predominio de la empresa y del individuo produce la desigualdad económica y social. Es la diferencia entre los derechos del hombre y los derechos de la sociedad. Una política pautada en la división entre el hombre y el ciudadano²⁸⁸.

En los epígrafes finales, analizaremos la ciudadanía cosmopolita y la universalidad de los derechos humanos. La deconstrucción del concepto de ciudadanía basada en el nacionalismo y su reconstrucción como universalidad. Las ambivalencias de nuestra cultura actual desafían la lógica del Yo y del Otro – patriarcal, colonial y racista. Los pos-modernistas insisten en la diferencia y en la especificidad, dado que la existencia de identidades sociales fragmentarias desafía los conceptos basados en la nacionalidad. Es decir, los medios de control social como racismo y sexismo deben dar lugar a la diversidad de formas y etnias. Si el moderno es “*blanco, macho y europeo*”, el pos-moderno es “*no-blanco, no macho y no-europeo*”²⁸⁹. Son las diferencias actuando sobre las fronteras – movimientos y flujos internacionales que rompen o fragmentan estructuras que se juzgaban

alemanes es posible que consiga la ciudadanía alemana pero, para un trabajador turco que vive en Berlín y asimiló la cultura alemana, tal derecho le es negado. El primer presupuesto, en una concepción liberal, para pertenecer a un grupo cultural es el de integrarse en una comunidad cultural y no ser genéticamente apto. Dice KILIMCKA: “*la pertenencia nacional debería estar abierta a todo aquellos que, independientemente de su raza o color, estén dispuestos a aprender la lengua y la historia de la sociedad y a participar en sus instituciones políticas y sociales*”. La diferencia entre una nación *cívica* y una nación *étnica* no es la falta de una identidad nacional sino el hecho de que cualquier persona, independientemente de su raza o descendencia, puede integrarse en una cultura común (Cfr. KIMLICKA, Will, 1996, *op. cit.*, p. 43).

²⁸⁸ Cfr. BOTTOMORE, Tom y MARSHAL, T.H, *op. cit.*, p. p.127–132.

²⁸⁹ Cfr. HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, *op. cit.* p. 159.

estables. Al apuntar a un mundo desterritorializado y liso –destrucción de las fronteras– algunos pensadores de nuestra época, rompen con la lógica binaria, la dialéctica negativa y proponen una política de la diferencia, del pensamiento plural y de la multiplicidad²⁹⁰. El mundo no es definido a partir del centro y de la periferia sino de una incontable gama de diferencias. Las culturas nunca fueron homogéneas, de ahí la fragilidad del concepto de nación con una cultura homogeneizada. Y es por esta razón por la que una política de la diferencia debe trabajar más allá de las fronteras y una concepción de ciudadanía debe ser substancial²⁹¹.

2.4 Construyendo una Concepción de Ciudadanía Cosmopolita

Para HERNANDEZ CHAVELAS, la frontera es una línea imaginaria que separa culturas y siendo una “*creación artificial político-simbólica*”, atravesarla puede significar la búsqueda de algo positivo, nuevo, mayor, o como el autor prefiere “*la ilusión y la esperanza de una vida mejor*”. La construcción de una frontera concreta, a partir de una división cultural, ha homogeneizado los comportamientos y las culturas. La creación de un espacio territorial único de nacionalidad ha establecido un nuevo concepto de frontera

²⁹⁰ Cfr. *ibidem*, p. p. 157–161.

²⁹¹ Cfr. *ibidem*, p. p. 162–163.

cultural, o lo que los antropólogos han denominado como “*fronteras étnicas*”, que para el autor son una mera “*entidad conceptual*”²⁹².

Las fronteras territoriales de la Edad Moderna delinean nuevos mapas de acuerdo con la dominación colonial imponiendo fronteras territoriales jerárquicas que fiscalizan la identidad de los nuevos pueblos y producen el proceso entre los civilizados y los otros. Hay un cambio significativo en las relaciones globales de poder²⁹³. En la pos-modernidad, aparecen nuevos actores que figuran como cuestionadores de los conceptos modernos de estatalidad, o sociedad estatal, tales como: todos los que ocupan los “*espacios sociales transnacionales*”, todos los organismos relacionados con ellos, las organizaciones transnacionales, la sociedad global que un ser social que tiene lugar en “*un espacio transfronterizo*” en un sistema económico mundial –capitalismo–. Todo acaba produciendo una división en la esfera económica, retirando de la territorialidad los espacios de competencia del actuar social y económico²⁹⁴.

Desde el final de la guerra fría, los conflictos etno-culturales toman grandes proporciones con consecuencias en todo mundo. Con respecto a occidente,

²⁹²El concepto de frontera va más allá del concepto concreto y territorial que clásicamente conocemos, como: “[...] Línea que separa un país o Estado de otro. 2. cualquier cosa que limite o frene otra [...] 3. Frontera artificial. La que se traza entre dos países teniendo en cuenta criterios históricos o culturales [...]. 4. Frontera natural. La que forma entre dos países por un accidente geográfico [...]”. Las fronteras son, al mismo tiempo, un ejercicio de poder y una señal de diferencia, es decir, de exclusión, de negación, de institucionalización de la diferencia. Los límites impuestos por la fronteras no traducen una diferencia material, sino una diferencia simbólica y es excluyente en la medida en que este poder simbólico puede convertirse en una amenaza. Siendo así, la frontera, en su poder político, separa, divide, estigmatiza y establece el no pertenecer a un determinado orden político-jurídico, estar privo de un sistema de protección estatal-territorial basado en un sistema jurídico de protección legal (Cfr. HERNÁNDEZ CHAVELAS, Bismark Fernandes, *op. cit.*, p.p. 67–69).

²⁹³Cfr. HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, *op. cit.*, p. 12–27.

²⁹⁴Cfr. BECK, Ulrich, *op. cit.*, p. 49.

el principal fenómeno fue el del surgimiento de una nueva clase baja – desempleados de larga duración, pobres estructurales, los grupos étnicos desfavorecidos, etc. – en la mayoría de los países considerados ricos. Esta clase pierde el acceso al mercado, es excluida de los procesos políticos y de las redes de relaciones sociales. Las medidas de redistribución, característica más importante de la ciudadanía, es negada, o mejor, descuidada. Lo que está en juego no son solamente los valores básicos de la ciudadanía sino, el permitir que una parte de la población quede excluida de la sociedad cívica, cuestionándonos asimismo nuestros propios valores con relación a todo el tejido social²⁹⁵.

La caída del Muro de Berlín suscita problemas inimaginables, tales como, el cambio de economías estatales para las economías basadas en la propiedad, las guerras civiles de carácter étnico, la alteración del orden mundial antes bipolar y una nueva línea de fuerzas centroeuropeas²⁹⁶. El desempleo masivo, la desasistencia, el éxodo urbano, la criminalidad, etc., son agravados con el nuevo orden mundial. Los pobres del sur pueden presionar con grandes olas de

²⁹⁵ Los antiguos países comunistas del este europeo – Europa Oriental y Central – no pasaron por el proceso de reconocimiento de derechos, al contrario, elecciones, participación política, desarrollo económico fueron inexistentes en aquellos regímenes políticos de la década de 80. Con la apertura política los pueblos de estos países se encuentran en un dilema de identidad, es decir, las personas quieren formar parte de una comunidad, de una familia, de un grupo, etc., es decir, quieren el ejercicio de ciudadanía y vemos, por consiguiente, que la ciudadanía no está ausente de conflictos étnicos y religiosos. El trato que las minorías sufren es que, al mismo tiempo que los líderes nacionales aceptan la autodeterminación de la nación, prohíben también los idiomas minoritarios, persiguen y expulsan a los diferentes. El refugiado, dice DAHENDORF, “*es la víctima de la homogeneidad intolerante*” (Cfr. DAHENDORF, RALF, *op. cit.* p.p. 144–147).

²⁹⁶ HABERMAS observa que en el caso alemán, en primer lugar es necesario abolir el asilo político para todos; es decir, crear nuevos mecanismos legales de recepción y, en segundo lugar, facilitar la ciudadanía alemana a los que están en el país desde la década de los cincuenta, trabajadores, que ahora se ven amenazados por atentados contra los extranjeros. El odio al extraño, al extranjero, se remonta, afirma él, “*al nazismo*” (cfr. HABERMAS, Jürgen, 1997, *op. cit.*, p.p. 89–93).

inmigración hacia el Norte y para el problema de la inmigración no existen soluciones simples²⁹⁷.

El mayor problema está en la multiculturalidad de acciones y perspectivas, donde, un gran número de etnias, culturas, y porqué no decir identidades, se ven mezcladas en una gran aldea global. En la globalización cultural y en la descomposición de la sociedad estatal y su transformación en sociedad transnacional, las estructuras de poder son pulverizadas e, incluso, fácilmente manipuladas. O como subraya BECK, la ausencia de nacionalidad transforma a la sociedad en *“no organizada políticamente en la que surgen nuevas oportunidades de acción y de poder para actores transnacionales democráticamente no legitimados”*²⁹⁸.

Para adentrarnos en la discusión sobre a que sistema normativo correspondería el respeto de las minorías, antes debemos entender lo que significan pluralismo, interculturalismo y multiculturalismo. Más que de diferencias semánticas, los conceptos se traducen en diferentes formas de observar, tanto los fenómenos migratorios, como las políticas de orden social y jurídico que deben ser producidas en beneficio del reconocimiento de ciudadanía a todos y cualquier ser humano, independiente de su origen o su lugar de destino.

²⁹⁷ Los conflictos culturales y étnicos se convierten en la fuente más común de la violencia política en el mundo. En el intento de homogeneización de los Estados, algunas minorías han sido despreciadas o eliminadas, sufriendo discriminaciones y violación con respecto a los derechos civiles, económicos y sociales, a través de políticas de asimilación. En la postguerra, la inmigración fue masiva y países como Francia, Alemania y Gran Bretaña adoptaron políticas de restricción a la inmigración y a los accesos de estos inmigrantes a la ciudadanía. Durante los años 60, en los EUA, por parte de los afroamericanos se crearon algunos movimientos de protesta en la búsqueda del reconocimiento de los derechos políticos, sociales y civiles. En la actualidad, los latinos, componen el grupo étnico reivindicativo estadounidense más nuevo. Los problemas étnicos son, sin duda, el gran problema que se enfrenta en la discusión de un concepto de ciudadanía (Cfr. MARSHAL, T.H. y BOTTOMORE, Tom, *op. cit.*, p.p. 105–106).

²⁹⁸ Cfr. BECK, Ulrich, *op. cit.*, p. 50.

2.4.1 Pluralismo, Interculturalismo y Multiculturalismo

SARTORI apunta que la palabra pluralismo se ha visto desvirtuada, en la actualidad, dada su utilización con varios sentidos, modismos y trivialidades. La palabra pluralismo procede de la idea de tolerancia del siglo XVIII. La diferencia entre uno y otro concepto es que, teniendo tolerancia, tenemos respeto a los valores aunque no sean los nuestros y que por ser plurales los afirmamos como valores propios. En el siglo XVII se creía que la diferencia era la raíz de los conflictos²⁹⁹. Sin embargo, en nuestro siglo, hemos aprendido, a través del desarrollo del ideal democrático, que el sistema político es alimentado por la diferencia, por los desacuerdos. En la concepción negativa de pluralismo, los teóricos ingleses de principios del siglo XX, lo definían como políticas multi-grupales que negaban el concepto de Estado. En los años cincuenta, los americanos lo asociaron a una teoría de grupos de intereses. En estas bases conceptuales, el pluralismo se desvincula de su valor y pierde significado. En SARTORI, la desfragmentación del concepto se hace posible para todas las situaciones y es importante no confundir o caer en el error de entender pluralismo³⁰⁰ y pluralidad

²⁹⁹ Vid. nota 141.

³⁰⁰ El pluralismo debe ser analizado considerando tres niveles distintos, tales como: “a) *pluralismo como creencia, pluralismo social y pluralismo político*”. Pluralismos como creencia – una cultura es genuinamente pluralista cuando se basa en sus antecedentes históricos y en el principio de la tolerancia. Es imprescindible el respeto a la multiplicidad cultural existente pero este pluralismo no está obligado a crear nuevas culturas; es decir, su objetivo es la interculturalidad, al contrario de lo que proponen los multiculturalistas americanos y su política de reconocimiento que nada más genera que hostilidad entre las culturas. Considerando la idea de tolerancia, no podemos concebir el

como la misma cosa³⁰¹. El pluralismo es la identidad de las sociedad libres, de la convivencia pacífica. Están llamadas a entenderse las formas de vida y los pensamientos distintos. El pluralismo representa la sociedad reflexiva³⁰².

El interculturalismo es una forma de coexistencia entre culturas no solamente desde el punto de vista fáctico sino, fundamentalmente, en el proyecto jurídico³⁰³. Para SORIANO, las expresiones pluriculturalismo y multiculturalismo no traducen de hecho lo que el Interculturalismo quiere decir –relaciones entre culturas–, pudiendo ser analizadas solamente a partir de la óptica de la diversidad cultural. Esta idea de relación entre culturas trae en sí la coexistencia normativa. Así, el respeto, la solidaridad, la ayuda de los poderes públicos y privados llegan con la tolerancia y “*el reconocimiento en un proyecto de igualdad*” llega con el interculturalismo con el reconocimiento jurídico de la diversidad cultural. Este

pluralismo como generador de culturas superiores o alternativas. Sartori concibe el multiculturalismo como aldeanismo, como tribalización. (Cfr. SARTORI, Giovanni, *op. cit.*, p.p. 31–34).

Sobre el Pluralismo Político y Social véanse las págs. 99–100 y las notas 248–249.

³⁰¹ Cfr. *Ibidem*, p.p. 17–29.

³⁰² Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio. *Dignidad Humana y Ciudadanía Cosmopolita*. Madrid: Dickinson, 2001, p.p. 66–71.

³⁰³ El carácter abstracto y distante del derecho y la importancia del mercado en la teoría liberal impide que la política democrática liberal reconozca y proteja la diversidad cultural de las comunidades. Las culturas no son homogéneas y cada grupo presupone un sub-grupo o una minoría dentro de la minoría. La teoría comunitarista no se enfrenta a los problemas de la cultura dominante dentro del grupo comunitario; es decir, se abstiene de hablar acerca de las exclusiones operadas dentro del grupo – mujeres, homosexuales, etc. Las opciones individuales no pueden ser sometidas en nombre de una identidad cultural grupal. En opinión de SORIANO, ni liberalismo ni comunitarismo responden al problema. Su alternativa –como apunta R. SORIANO– es “[...] *el comunitarismo fuerte*, que propone como una *cuarta vía* donde la *autocomprensión se produce sin la comprensión de las culturas ajenas [...]*” que en el discurso cultural se implemente un “*discurso libre, reflexivo y sin prejuicios*”. Las actitudes deben pautarse por el “*respeto*” –como calidad de la voluntad con respecto a las demás culturas– “y la *prudencia*” –como capacidad/inteligencia para establecer un patrimonio jurídico– político común y que pueda ser compartido. El interculturalismo fuerte es una propuesta alternativa al liberalismo de RAWLS, al aldeanismo de TAYLOR y al interculturalismo de KILIMCKA (Cfr. SORIANO DÍAZ, Ramón Luis, *op.cit.*, p. 49).

reconocimiento se da sobre la materia innegociable³⁰⁴ de la diversidad, tal como es la propia identidad³⁰⁵.

El objeto de estudio del multiculturalismo son las identidades religiosas, lingüísticas y étnicas. El concepto étnico es mucho más acogedor con respecto al de raza, porque presupone un contenido religioso, lingüístico, de costumbres y tradiciones culturales. Para SARTORI el término multiculturalismo

³⁰⁴ Sobre identidades negociables y no negociables véase GIANNI, en nota 322.

³⁰⁵ SORIANO apunta su entendimiento acerca de las definiciones de cada concepción y sus consecuencias en el proyecto jurídico.

1. Imperialismo: Es la cultura dominante, considerada superior, donde los derechos tienen carácter universales y de universalización. Tiene dos ideas básicas, tales como: la integración cultural y la racionalización de los derechos, es decir, la unificación jurídica.

GALANTER define el ideal imperialista: “[...] *uniforme, contractual, universal, jerárquico, burocrático, racional, profesional, corregible, político (estatal) y autónomo* [...]”.

2. Aldeanismo: todas las culturas están en el mismo proyecto de valoración ética, por tanto, son singulares y tienen, cada una, su propio sistema. Es la teoría comunitarista. Para WALZER las culturas son cerradas, en sus propios valores y patrimonios. Los sistemas de producción y división de bienes externos varía de acuerdo con los valores éticos internos – cada cultura tiene su propia idea de justicia y la tiene como justa y la comparte. Para WALZER existen varias “*esferas de la justicia*” para responder a una idea de justicia universal, y tales esferas se encuentran en distintos planos, tales como: *externo-cultural* – cada cultura tiene sus propias esferas de justicia; “*interno-cultural*” – porque dentro de cada cultura hay varias formas de distribución de los bienes sociales. WALZER llamará “*igualdad compleja*” la forma de distribución de bienes sociales de acuerdo con el significado peculiar de cada cultura.

3. Universalismo e interculturalismo leve: existe un patrimonio mínimo y común para todas las culturas – “*reserva mínima*” – que debe coincidir con los derechos humanos y universales occidentales (Cfr. WALZER, Michael, *op. cit.*, p. 180 y ss). SORIANO llama “*universalismo a priori y racionalista*”, porque es concebido por la cultura dominante que presupone, a través del diálogo, conocimiento y relaciones, será asumido por las culturas inferiores.

GARZÓN VALDEZ “defiende una zona de coto vedado” para todas las culturas, es decir, un contenido de derechos humanos que protegen las necesidades básicas –contenidos innegociables–, que justificarían las intervenciones y los paternalismos en el con la intención de garantizar la no agresión a los derechos humanos. Estos derechos exigen deberes – y acciones – por parte de las autoridades públicas y nacionales –Estados – y autoridades autónomas – poblaciones. Las primeras para producir homogeneización, es decir, todos los individuos deben ser protegidos por los derechos humanos y a las segundas, cabe el deber de transformar sus conductas para que se respeten los derechos humanos. Para GARZÓN el criterio de legitimidad interna – lo que es legítimo en la comunidad – tiene legitimación externa y no sirve para la cuestión que exige un “*criterio general de lo éticamente debido*” (GARZÓN VALDEZ, en SORIANO DÍAZ, Ramón Luis, *op. cit.*, p.59). El discurso de GARZÓN VALDEZ tiene origen, primero, en la discriminación que históricamente se produjo contra las culturas minoritarias y dependientes de la América Latina, donde la cultura vista en esta óptica puede proteger culturas inferiores, porque les da una carácter de cultura dominante y universal – contexto histórico – y segundo, “*la pretensión universalista*” es ideológicamente identificada con la clase dominante –contexto sociológico–.

4. Interculturalismo fuerte – las culturas son diferentes pero pueden relacionarse en beneficio propio. De esta relación deben surgir los patrimonios comunes, las ideas y las concepciones que pueden ser compartidas, los derechos que pueden ser comunes (Cfr. SORIANO DÍAZ, Ramón Luis, *op. cit.*, p.p. 59–60).

es ideológico, o mejor, es un proyecto ideológico³⁰⁶. El multiculturalismo se ve marcado por la convivencia en un mismo país o región de culturas distintas, mezcla, visiones de vida, valores diferentes y hasta opuestos entre sí³⁰⁷.

JAVIER DE LUCAS parte de las definiciones de GARZON VALDÉS para establecer la crítica en la definición liberal de multiculturalismo. El multiculturalismo fuerte es definido por el respeto de la diferencia étnica –como dato natural–, por la no privación de la identidad personal y por el respeto de los valores de cada comunidad sin interferencias externas. El multiculturalismo débil, por otro lado, defiende la homogeneidad mínima de la comunidad, basada en los derechos humanos; interferencias externas con las políticas positivas de acción para

³⁰⁶ Cfr. SARTORI, Giovanni, *op. cit.*, p.p. 69–73.

³⁰⁷ F. GARCIA afirma que si el multiculturalismo es un compartir, convivir, comparar, contrastar, el mismo es positivo pero, si se basa en el relativismo – tanto pluralista como no pluralista teniendo el mismo valor – es negativo porque se hace incompatible con la universalidad de los derechos humanos. El multiculturalismo relativista atenta contra la universalidad de los derechos humanos desde un punto de vista occidental. La crítica es que este concepto de universalidad de los derechos humanos es individualista, cristiano y liberal, por consiguiente, cuando el autor habla de un concepto de derechos humanos universales, desde un punto de vista occidental está hablando de la concepción liberal de los derechos humanos. Los defensores de la tesis, por otro lado, afirman que reconocer la dignidad y la libertad tiene en sí un carácter universalizante con respecto a la culturas que no protegen a las mujeres de las violencias conjúgales, de la esclavitud, de los matrimonios convenidos, etc. La discusión es fundamental, porque relativismo y universalismo son dos formas completamente distintas de ver el mundo, las culturas y el derecho. El choque entre nacionales e inmigrantes es un ejemplo de ello, cuando los inmigrantes llevan en sus culturas elementos que atentan contra los derechos humanos y desean preservarlos hay un embate que desfavorece la convivencia del país receptor. En resumen, el problema no es el pluralismo y la diversidad, sino el reconocimiento de culturas donde los sistemas no son democráticos, donde religión y Estado continúan siendo la misma figura y donde no existen principios de libertad individual y autonomía. Es decir, el pluralismo y la diversidad precisan de reciprocidad (Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio, *op. cit.*, p.p. 66–71).

En SARTORI, si el multiculturalismo es un hecho histórico el mismo puede convivir con el pluralismo pero, si se considera como un valor prioritario entrará en colisión con el pluralismo. El pluralismo propone frenar la diversidad, es decir, se reconoce en una “*diversidad contenida*” – como ejemplo, SARTORI afirma que una sociedad puede ser representada sólo por unos cinco o seis partidos, porque la multiplicación de partidos desvirtúa la gobernabilidad y la eficiencia. Para el pluralismo, dice el autor, “*la homogenización es un mal y la asimilación es un bien*”.– Los multiculturalistas – conforme a la definición de SARTORI, mayoritariamente de vertientes marxistas – sustituirán la lucha de clases por la lucha cultural contra la hegemonía de los Estados–nacionales (El multiculturalismo criticado por Sartori está en: Champetier, 1998, Smelser y Alexandre, 1999, I.M. Young, 1990, SARTORI, Giovanni, *op. cit.*, p.p 61–64).

evitar diferencias lesivas y la protección de diferencias secundarias como la religión, valores estéticos y lengua³⁰⁸.

Para JAVIER DE LUCAS y GARZON VALDÉS, la interpretación presenta ciertos equívocos: primero, porque presupone que el multiculturalismo fuerte produce la balcanización siendo por tanto incompatible con la sociedad democrática y la universalidad de los derechos humanos. El multiculturalismo débil ya es compatible con la democracia occidental; segundo, porque las reivindicaciones de las minorías son apuntadas como si constituyeran un atentado a la legitimidad democrática; tercero, no concibe la posibilidad de la relación entre derecho y cultura –no reconoce como posibilidad un catálogo de derechos aptos al grupo cultural–, porque los derechos reivindicados son individuales y no colectivos y, por último, cuarto, porque los liberales realizan una separación jerárquica en los derechos humanos, es decir, los clasifican en derechos de primera, segunda y tercera generaciones, no incluyendo los derechos a la cultura como una necesidad primaria³⁰⁹.

Lo que se teme, al reconocer la posibilidad del multiculturalismo, es el conflicto cultural inevitable³¹⁰, que en opinión de HUNGTINTON es la nueva

³⁰⁸ VALDEZ, en JAVIER DE LUCAS, F. *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*. Barcelona : Icaria Editorial, 1996, p.p. 78-79.

³⁰⁹ El multiculturalismo sería un hecho social, es decir, la convivencia, en una misma comunidad, de varios grupos con códigos culturales y comportamentales distintos –diferencias étnicas, religiosas– nacionales. Esta heterogeneidad produce el conflicto, la división y el cambio. El interculturalismo, a su vez, significa lo mismo que la asimilación (Cfr. JAVIER DE LUCAS, F. *op.cit.*, p.p. 79–82)

³¹⁰ Lo que, concretamente, está en la opinión es el refortalecimiento de la cultura occidental cristiana y judaica en condiciones de superar a otras culturas. Lo que los occidentales olvidan es que este proceso de laicización –separación entre democracia y religión– es lento y no podemos presuponer que otras religiones, como el islamismo, no pueda producir la separación entre Estado y religión tal como se hizo en occidente. Hay un error a la hora de comparar al occidente cristiano y al oriente como si ambos fuesen puros, como si las naciones no hubiesen sido producidas a partir de una homogeneidad, casi forzada. El multiculturalismo sería un hecho social, es decir, la

fase de la política mundial. La propuesta occidental sigue siendo la de supremacía y no la de solución del conflicto. Así, para los pluralistas/liberales/nacionalistas/hegemónicos, las diferencias culturales son inevitables tanto porque son más fuertes con respecto a las ideologías políticas y producen la regionalización, como porque el capitalismo busca en estas diferencias su afirmación y mantiene las culturas estáticas e incompatibles entre sí³¹¹.

Otro error común que se comete al analizar el multiculturalismo, es utilizar los Estados Unidos como ejemplo. Hay una distinción, tanto en la definición como en la reivindicación de grupos nacionales y grupos étnicos. WALZER las distingue como diferencias culturales las “*del nuevo y del viejo mundo*”. Para él la diversidad del viejo mundo está compuesta por “*comunidades intactas y arraigadas*”, que ya están establecidas en los lugares desde hace muchos años. La tentativa de interferencia en su cultura y en su lengua genera reivindicaciones de *liberación nacional*. En el nuevo mundo, este pluralismo tiene origen a partir de la migración *individual y familiar*”. Como hemos apuntado anteriormente, los inmigrantes no ponen problemas con respecto a la cuestión de adoptar la cultura o la lengua del país para donde emigran. Sus reivindicaciones asumen otro perfil, es decir, quieren que la política se separe de la nacionalidad, de la misma forma que se ha separado de la religión. No se trata de liberación nacional “*sino de pluralismo étnico*”³¹². En el mismo sentido, GLAZER hace referencia a una “*federación de pueblos*” en el viejo mundo y de los países del nuevo mundo

convivencia, en una misma comunidad, de varios grupos con códigos culturales y comportamentales distintos – diferencias étnicas, religiosas – nacionales. Esta heterogeneidad produce el conflicto, la división y el cambio. El interculturalismo, a su vez, significa lo mismo que la asimilación. La historia ha demostrado que las políticas de asimilación han producido una homogeneidad, solamente aparente (Cfr. *Ibidem*, p.p.86–93).

³¹¹ Cfr. HUNGTINTON, en JAVIER DE LUCAS, F, *ibidem*, p. p. 84–85.

como “*compuestos de inmigrantes dispersos, mezclados, asimilados [e] integrados*”³¹³. Sin embargo, no podemos dejar de considerar que la diversidad del continente europeo, el llamado viejo mundo, también proviene de grandes grupos migratorios³¹⁴.

El multiculturalismo parte del presupuesto de que todas las culturas tienen el mismo valor y de que optamos por una u otra conforme a criterios intersubjetivos. JAVIER DE LUCAS apunta que en una unión entre culturas occidentales y no occidentales, la universalidad de los derechos vendría de la mezcla entre la visión occidental y de otras culturas con respecto a lo que son los derechos fundamentales, es decir, el precio es relativizar esta universalidad de acuerdo con esta nueva realidad³¹⁵.

³¹² Cfr. WALZER, Michael, 1993, *op. cit.*, p. 224.

³¹³ Cfr. GLAZER, en KIMLICKA, Will, *ibidem*.

³¹⁴ Hay una diferencia entre las naciones donde la inmigración ayudó a fundar y a gestionar los presupuestos – como en Canadá y en los EUA – y en las en que la inmigración es incidental – como es el caso de Europa. En Francia, por ejemplo, no importa compartir una cultura pero en el contexto de una unidad política En Suecia hubo concesiones de ciudadanía para inmigrantes en la pos-guerra. El caso británico es distinto, los conceptos están relacionados con la figura del monarca y de sus súbitos. En síntesis, un problema que se presenta en el concepto moderno de ciudadanía se relaciona con los inmigrantes.

Otro problema es el representado por las mujeres. En efecto, no es desconocido que todas las teorías y políticas acerca de la ciudadanía han sido pautadas sobre la figura del hombre, en cuanto género. Las mujeres han sido siempre las últimas en tener un papel en el proceso democrático, tener derecho al voto, participar en cargos públicos, y demás (Cfr. MARSHAL, T.H. y BOTTOMORE, Tom, *op. cit.*, p. p.102–104).

Para SARTORI, cuando nos referimos a Estados multiétnicos tenemos que considerar la diferencia existente entre EUA y Europa. El primero fue constituido, básicamente, por inmigrantes. Europa, a su vez, se siente invadida, porque ya existen estados constituidos. Los inmigrantes americanos quieren integrar la nación de los EUA. Los inmigrantes europeos quieren preservar su nacionalidad de origen. Las reacciones de los europeos evolucionan con la protección de los puestos de trabajo, con el miedo y la inseguridad, para culminar en la xenofobia, o en las reacciones de rechazo a la presencia de los extranjeros. Esta xenofobia se concentra en los inmigrantes africanos y árabes, sobre todo cuando son islámicos, de ahí que podemos concluir que es una xenofobia de carácter cultural-religioso (Cfr. SARTORI, Giovanni, *op. cit.*, p.p. 49–54).

³¹⁵ Para F. GARCIA, esto es una equivocación porque la cultura occidental es superior exactamente porque da primacía a derechos que se relacionan con la dignidad y con la libertad de la persona, es decir, con la vida, con la libertad de expresión, con la integridad física, con la tolerancia y con el diálogo intercultural, etc. (Cfr. LUCAS, en FERNÁNDEZ GARCÍA, *op. cit.*, p.p. 55–56).

Ver F. GARCIA, nota 306. En SARTORI, esta sobreposición o relativización de derechos, propuesta por el multiculturalismo es falsa y la hace incompatible con el pluralismo. El pluralismo, dice el autor, es un convivir entre

La cultura dominante no está dispuesta a ceder en lo que se refiere a su patrimonio cultural, histórico y social, porque la considera perfecta y civilizada³¹⁶. Hay una serie de impedimentos impuestos al discurso intercultural. Todas las culturas deben ser reflexivas, es decir, deben someter su legado cultural a criterios críticos. Las culturas son valiosas pero no deben estar cerradas al desarrollo, al intercambio de experiencias, a los cambios³¹⁷. Los principios de la reflexividad, de la tolerancia y de la solidaridad están relacionados con el reconocimiento de los derechos de las minorías étnicas, culturales y nacionales.

2.4.2 Tolerancia, Reflexividad y solidaridad

En una sociedad moderna solamente sobreviven las culturas reflexivas³¹⁸, que abren espacios para la crítica y la opción, es decir, dejan a cargo

diferentes y, por eso, presupone reciprocidad. Quien no resulta apto o está abierto a la reciprocidad merece la discriminación y la hostilidad. SARTORI argumenta que los extranjeros que no estén dispuestos a conceder nada a cambio de la convivencia, permanecerán siendo extraños negando la misma comunidad (Cfr. SARTORI, Giovanni, *op. cit.*, p. p. 54–55).

³¹⁶ “[...] *creo que, a pesar de todos los fallos que justificadamente pueden encontrarse en ella, nuestra civilización occidental es la más libre, más justa, más humanitaria y la mejor de todas las hemos conocido a lo largo de la historia de la humanidad. Es la mejor porque es la que tiene más capacidad de mejorar [...]*” (Cfr. POPPER, en FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio, *op. cit.*, p. 56).

³¹⁷ R. SORIANO propone “*la cuarta vía: la de un fuerte*” que tiene como idea básica una “*común concepción igualitaria de las culturas*”. El interculturalismo fuerte depende de una cultura reflexiva donde puedan, sus miembros, a través de un diálogo y de un consenso, compartir un patrimonio jurídico común “*libremente asumido*” (Cfr. SORIANO DÍAZ, Ramón Luis, *op. cit.*, p.p. 71–72).

Véanse también las notas 304, 308 y 309.

³¹⁸ La verdad del liberalismo – y no el pensamiento liberal clásico – “*se radica en una sociedad compleja que se constituyó en la pluralidad de culturas de integración social, cuyas estructuras normativas deben ser abstractas,*

de las generaciones futuras la adhesión o no. La validez de determinadas políticas no puede extenderse al futuro, bajo pena de privar a los individuos de la capacidad de “*decidir sobre sus propias vidas*”³¹⁹. Cada uno de los conceptos, jurídicos o no jurídicos, se relacionan con los conceptos de cada cultura y son, para SORIANO, “*nominales*”. En el caso de la tolerancia, este “*nominalismo afecta al espacio y al tiempo*”, porque la virtud tiene un concepto moral –ético– y un concepto jurídico –valor de un derecho, es decir, orientado tanto por el argumento ético como por el argumento jurídico. Como virtud –argumento ético– representa el respeto y el reconocimiento frente a los otros, es decir, en este campo, la tolerancia, así como la virtud, son inter–relacionales. En el argumento jurídico, la tolerancia significa no interferencia en nombre del respeto a la dignidad. La tolerancia se refiere tanto a la dimensión negativa/ libertad negativa – “*respecto a los poderes públicos y particulares*” – como a la dimensión de la omisión/libertad de omisión – “*respecto al sujeto*”–, es decir, no declarar contra sí. La consecuencia de la tolerancia es, pues, el pluralismo, porque el respeto a la pluralidad y a la diversidad componen el concepto propio de tolerancia, a pesar de que en la actualidad muchos abordan la tolerancia como la dicotomía entre tolerantes y tolerados o una negación del derecho.³²⁰

neutras y reflexivas”. Para DWORKIN, es necesario partir de un marco de moralidad para comprender, como idea central, la justicia como igualdad (Cfr. DWORKIN, en THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p. 235).

³¹⁹ La autonomía habermasiana es la de co–participación de los ciudadanos en la elaboración de las leyes que les vincula. El sistema de derechos se dirige al individuo y este sujeto legislador no “podrá *ser el común sino el individuo*”, siendo que las tradiciones culturales y las formas de vida que dentro de ella son articuladas “*se reproducen normalmente*” y forman las estructuras de la personalidad (Cfr. THIEBAUT, Carlos, *ibidem*, p.p.135–137).

³²⁰ SORIANO apunta tres críticas al pensamiento más reciente: a) primero porque los que adoptan esta dicotomía la observan sólo bajo la óptica del poder dominante, una relación entre poder y súbitos; b) segundo, no presupone conexión entre pluralismos como resultado de la tolerancia; véase el trato discriminatorio que los europeos manifiestan hacia los inmigrantes y a las minorías estatales y, c) tercero, porque esta concepción de tolerancia se reduce a un simple derecho, desde el punto de vista liberal (Cfr. SORIANO DÍAZ, Ramón Luis, *op. cit.*, p.p. 55–56).

Tolerancia no es indiferencia ni relatividad. Quien tolera tiene sus propias convicciones y visiones del mundo y entiende que los otros también pueden tenerlas. El grado de elasticidad de la tolerancia puede ser medido por tres criterios: la tolerancia no permite dogmatismos, por tanto, todos deben poder argumentar sus razones; la tolerancia no permite el daño y el prejuicio, por tanto, no son tolerables quienes los practican y, la tolerancia presupone reciprocidad, es decir, tolerar es ser tolerado³²¹.

En una perspectiva multicultural, el reconocimiento de la dependencia del contexto de valores, creencias, normas y prácticas tiene una característica definida que es la heterogeneidad de la multiplicidad. El creciente flujo de interacciones y dependencias informativas, económicas y políticas y el incremento de estructuras normativas y políticas globales ha generado una cierta conciencia cosmopolita. Esta nueva conciencia cosmopolita –conciencia de diversidad interna en las sociedades desarrolladas– hace referencia, principalmente, a la existencia de problemas comunes, derivados de interacciones de culturas diversas. El cosmopolitismo multicultural, en la opinión de THIEBAUT, debe ir acompañado de una filosofía práctica. La “*sensibilidad cosmopolita*” parte de las mediaciones y articulaciones conceptuales públicas y privadas, donde las diferencias deben ser toleradas – desde el punto de vista de la tolerancia negativa – hasta el punto en que paseen a ser un interés positivo en esta diversidad social, cultural y moral – tolerancia positiva. Para tal desarrollo – progreso– entre una y otra forma de tolerar, es necesario que entendamos las

³²¹ Cfr. SARTORI, Giovanni., *op. cit.*, p.p. 41–42.

creencias morales y sobre todo, el sujeto, que el autor denomina como “*poscreyente*”³²².

JAVIER DE LUCAS sostiene que los conflictos culturales, de reconocimiento, nada más son que reivindicaciones de inclusión. La tolerancia no responde adecuadamente a tales conflictos. Solamente una revisión del concepto de ciudadanía sería capaz de solucionarlos. Ello obedece a que las culturas predicen identidades no negociables, como la raza, la etnia, la sexualidad, etc., como mecanismo de inserción³²³. El propio Estado–Nación fue construido en base a estas identidades no negociables, a pesar de que haya producido un proceso de asimilación y homogeneización. El pluralismo se da en un contexto de identidades negociables y el multiculturalismo en contextos de intereses innegociables que predicen inclusión y espacio³²⁴.

Sin embargo, si consideramos el multiculturalismo, incluso lo que relativiza nuestra propias creencias, podemos considerar la estructura de THIEBAUT como válida para la discusión del ciudadano cosmopolita porque su concepción de tolerancia positiva es la misma que defiende FERRAJOLI³²⁵. La

³²² El postcreyente está abierto a un proceso de aprendizaje constante que depende, para su éxito, de los procesos de interacción. En este aprendizaje existe una reactualización, siempre contemporánea, de los motivos y de las razones que moldean la nueva visión moral del mundo – intuiciones, principios y normas. El postcreyente quiere incorporar, en el proceso de aprendizaje, nuevas lenguas, en una actitud reflexiva. Además de aplicar su racionalidad solamente en el espacio público – como propugna RAWLS – este sujeto la aplica a un mundo, a una noción de verdad, a sus creencias (Cfr. THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p.p. 259–262).

³²³ GIANNI define la identidad como negociable cuando ésta se funde con intereses particulares, tales como: los que se pueden negociar en función de los cambios de contexto y que dependen solamente de la voluntad. Los que no son negociables son los que definen al grupo, como raza, etnia, religión, sexualidad, e incluso clase social y que determinan la inserción del individuo en el grupo social (Cfr. GIANNI, en JAVIER DE LUCAS, F., 1996, *op. cit.*, p.p. 95–96).

³²⁴ Cfr. JAVIER DE LUCAS, F., *ibidem*, p. p. 96–97.

³²⁵ J. DE LUCAS afirma que junto a la reivindicación de un estatuto de las minorías nacionales, étnicas y religiosas, que exigen integración, respeto a la diversidad y a la propia identidad, renace un fenómeno histórico social en la

tolerancia positiva considera la posibilidad de otras creencias, de otros modelos de vida deseable, y hasta qué punto estas visiones pueden interferir o modificar nuestros modelos de vida o nuestras verdades, o como prefiere JAVIER DE LUCAS, relativizar nuestras concepciones. Es el carácter crítico, tanto con respecto a nuestros intereses, como con respecto a los intereses de otros. Este interés por el carácter crítico es un fenómeno creciente con la globalización. El proceso de globalización ha acabado por revelar una gama variada de culturas que pasan por problemas comunes, actuando con respecto a ellos de forma diferenciada. Debido a la sensibilidad, ningún sujeto puede quedar indiferente con respecto a estas nuevas realidades³²⁶. “*El pluralismo es especial, y positivamente, relevante en los procesos morales de socialización y de constitución de la identidad individual y colectiva*”³²⁷. Si reconocemos el interés crítico de un comportamiento que es diferente u opuesto a nuestro conjunto de valores y preceptos morales, estos valores y preceptos parecen “*modificarse de algún modo*”³²⁸.

Europa, como es el racismo, que se transforma en el desafío de convivir con la diferencia. El principio de la tolerancia, para el autor, debe ser el de FERRAJOLI, donde la tolerancia corresponde a la posibilidad y al respeto de todas las identidades personales y de todos los puntos de vista, es decir, de todas las diferencias que forman la identidad de las personas (Cfr. FERRAJOLI, en JAVIER DE LUCAS, F, 1992, *op. cit.*, p. 14).

Y continua afirmando que el problema de los extranjeros sigue guiándose por la dialéctica del otro, del extraño, del diferente, de la defensa de la nacionalidad y del lugar de origen (*Ibidem*, p. 27).

³²⁶ La tolerancia negativa se presenta como un conjunto de referencias de primer orden relacionándose, negativamente, con un conjunto de preferencias de otras personas. El resultado es la restricción y limitación de la actuación de aquellas preferencias. Esto, solo conceptualmente, se hace posible, a la vez que el primero orden de preferencias sea concebido como absoluto, inalterado, cerrado. Este modelo de tolerancia puede actuar de forma integradora, ampliando el campo de aplicación y permitiendo la participación de nuevos grupos de preferencias, es decir, en una coexistencia de visiones del mundo. En efecto, el producto de la tolerancia negativa es la norma, o el sistema de derechos, que permite que diferentes culturas o creencias convivan, aunque sean incompatibles (Cfr. THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p.p. 265-270).

³²⁷ *Ibidem*, p. 270.

³²⁸ Por ejemplo, si acepto un comportamiento que entiendo como inauténtico, ciertamente cambio mi forma de pensar la autenticidad. Al aceptar comportamientos y preferencias de las cuales no tengo valor justificado, acabo por reconceptualizar mi idea acerca de aquellos comportamientos – y esto ocurre en primera persona. Pero entonces ¿cuáles son los límites de la tolerancia positiva – como administrar casos de violencia, por ejemplo? El límite es dado por un conjunto de valores universales, es decir, por los derechos humanos, que definen lo que debemos o no

El sujeto siempre parte de un conjunto de restricciones morales en una perspectiva en tercera persona. Aun con tales restricciones, puede colocarse en una posición de diálogo, de aprendizaje, de interacción. Esta posición demuestra que su conjunto de creencias y verdades puede ser reformulado, e incluso alterado, por un nuevo lenguaje moral, así como pueden los derechos pasar por esta actualización. El primer paso es un abandono de los requisitos mínimos, porque nuestra herencia moral no tiene ningún carácter absoluto/fijo; al contrario, ella debe estar en constante reinterpretación reflexiva con otros lenguajes. La idea “*del cosmopolitismo multicultural o multiculturalismo*”, es la reflexividad de las creencias, de los sujetos y de su cultura moral³²⁹.

La idea de tolerancia positiva, es decir, la actitud de estar abiertos a nuevas relaciones culturales, exige también solidaridad. P. BARCELLONA se lamenta de que el desarrollo ha generado la mercantilización de las relaciones entre los individuos, la neutralización de las diferencias y la disolución de la solidaridad³³⁰. Estamos en un tiempo de recesión que nos impide ser solidarios, no sólo con los que están lejos sino, principalmente, con los que están cerca, es decir,

tolerar. Esta idea de tolerancia no se opone a la idea de superar el sistema de derechos, puede eso sí, modificar formas específicas de tales derechos (*Ibidem*, p.p. 271–274).

³²⁹ “[...] *El postcreyente ha hecho estructural la posibilidad de equivocarse y que considera revisables sus creencias porque ha hecho reflexivo el hecho mismo de creer [...]*”. El contenido semántico está abierto a las revisiones. Este sujeto abre sus creencias – motivado por los cambios sociales e históricos – y las nuevas lenguas surgen en nuevas circunstancias. Aquello en lo que creemos queda pendiente de justificación a cada paso. “[...] *El carácter reflexivo se refiere tanto a nuestra capacidad de definir de forma abstracta y abierta la reformulación de nuestra creencia como a la capacidad de relevancia contextual de lo que abstractamente fue formulado [...]*”. Lo que creemos en un determinado territorio, vendrá determinado por los elementos de carácter universalista que están contenidos en nuestras creencias y en nuestra moralidad, de forma particular, y que se hacen relevantes en aquellas circunstancias. (Cfr. THIEBAUT, Carlos, *op. cit.*, p.p. 275–280).

³³⁰ La democracia expone el conflicto como ejercicio de la sociabilidad en la que estamos insertados. El conflicto manifiesta la necesidad de nuestra participación, de nuestra contradictoriedad (Cfr. BARCELLONA, Pietro, *op. cit.*, p.p. 123–134).

con los no comunitarios, con las minorías étnicas del Este, con los inmigrantes de todo género. La diferencia es vista como una amenaza y un desorden que presupone una respuesta policial³³¹.

2.4.3 Inmigración, Intolerancia y Ciudadanía

El mito moderno de la identidad, al tiempo que propugna la inclusión, produce la exclusión. Frente a la política liberal, a la uniformidad jurídica, política y económica, los mecanismos de identidad nacional excluyen a los no nacionales. La ciudadanía, frente a una gama de derechos, casi ilimitados, hoy sirve como delimitador, es decir, como fundamento de la exclusión. Es la dicotomía ciudadano / extranjero. Si los Estados constitucionales están pautados sobre el núcleo del civismo y de la participación política, quien está fuera de los mecanismos de formación de esta soberanía constitucional, también es excluido del proceso de protección estatal e incluso de los propios derechos³³².

BRUBAKER, analizó a ciudadanía durante el siglo XX y la dividió en: *“ciudadanía formal y ciudadanía substantiva. ... la primera como la pertenencia a un Estado-nación.....la segunda, según el concepto de Marshal,.. como un conjunto de derechos*

³³¹ Los inmigrantes representan la patología del Estado – criminalización, amenaza a los puestos de trabajo, tráfico de drogas (Cfr. JAVIER DE LUCAS, F, *op. cit.*, p.p. 17-20).

³³² Cfr. JAVIER DE LUCAS, F., 1996, *op. cit.*, p.p. 21–23.

*civiles, políticos y especialmente sociales, lo que implica algunas forma de participación en los asuntos del gobierno[...]*³³³”.

BRUBAKER observa que la constitución de la ciudadanía, se trate tanto del conjunto de derechos, como de la forma de participación, no se vincula al Estado–nación al cual pertenece. La ciudadanía formal no es condicionante para la ciudadanía substantiva. En opinión del autor, puede serlo en lo que se refiere a los derechos políticos, sin embargo, no lo es respecto a los derechos civiles y, sobre todo, a los sociales. Los derechos sociales, según el autor, benefician tanto a los nacionales como a los residentes³³⁴. El gran número de inmigrantes hizo que muchos países restringiesen el acceso de éstos al ejercicio de la ciudadanía. El autor finalmente apunta que quien tiene permiso para residir y trabajar en un país debería tener derechos con respecto al Estado – al menos los derechos sociales y los derechos civiles-. La doble ciudadanía crea problemas a los Estados, crea lo que se llama doble lealtad. Después de la creación de la Comunidad Europea en 1992, y de la libre circulación de personas, los países componentes restringen aún más los accesos a la ciudadanía. Es el resultado de la clara primacía de la ciudadanía formal sobre la sustancial, o dicho de otra forma, el ejercicio de la segunda depende directamente de la primera³³⁵

Los movimientos migratorios, de acuerdo con LYON–CAEN son de dos tipos, tales como: de carácter temporal –los que salen de sus países para mejorar de vida y retornar y los de carácter definitivo– que incluso aunque

³³³ Cfr. BRUBAKER, en MARSHAL, T.H. y BOTTOMORE, Tom, *op. cit.*, p. 100.

³³⁴ Cfr. MARSHAL, T.H. y BOTTOMORE, Tom, *op. cit.*, p. p.100–101.

inicialmente tengan la expectativa de la temporalidad acaban fijándose en el país receptor³³⁶. Entre los siglos XIX y XX hubo migraciones transoceánicas -europeas para América del Norte-, desde el final de la segunda guerra mundial los países europeos más desarrollados contrataron mano de obra del sur y de países como Turquía; es decir, hay un período en que la migración es intraeuropea y otro que es masivamente extracomunitaria y extraeuropea. Sin embargo, la distribución de la riqueza, tanto en Europa –con el predominio del norte sobre el sur– como en criterios globales –países subdesarrollados y tercer-mundistas–, fue la principal causa del aumento del número de inmigrantes extra-europeos. Actualmente la política de la Unión Europea es la de restringir la entrada de inmigrantes y dificultar la residencia de extranjeros³³⁷. Esta política ha sido especialmente restrictiva con respecto a la inmigración de africanos, latino-americanos y, en menor medida, asiáticos³³⁸.

Es importante recordar que, en la inmensa mayoría de los casos, son los ciudadanos del primer mundo los que han colonizado y han producido las

³³⁵ En numerosos Estados actuales pueden encontrarse reivindicaciones nacionales dentro del marco de su soberanía de poder estatal; véase el País Vasco en España o el Québec en Canadá. (Cfr. MARSHAL, T.H. y BOTTOMORE, Tom, *op. cit.*, p.p. 125–127)

³³⁶ Cfr. LYON-CAEN, en JAVIER DE LUCAS, F., 1992, *op. cit.*, p. 55.

³³⁷ Cfr. JAVIER DE LUCAS, F., *ibidem*, p.p. 56–60.

³³⁸ El inmigrante es un extraño que posee un “*plus de diversidad, un extra o un exceso de alteridad*”. Este plus tiene cuatro características, tales como: lenguas, religión, costumbres y etnia. Las diferencias lingüísticas y de costumbres son, para G. SARTORI, fácilmente superables. La cuestión religiosa y étnica no. Integrar: ¿cómo? Para SARTORI, dotar a todos de ciudadanía es una política destinada al fracaso. El cómo integrar depende de a quién integrar. El problema está en las características religiosas y étnicas, es decir, en los inmigrantes provenientes de culturas que no separan el Estado de la religión, donde el ciudadano es un fiel. La integración debe ser hecha entre integrables. Ser ciudadano no significa solamente disfrutar de bienes sino participar en su producción. Algunos países Europeos han fortificado sus legislaciones con el fin de evitar la ciudadanía en el país receptor. En síntesis, el autor rechaza la posibilidad de convivencia e integración entre europeos y extranjeros, africanos e islámicos. Su pluralismo presupone asimilación. La afirmación de que es absurdo que personas trabajen, produzcan, consumen y paguen impuestos no estaría contemplada en los derechos de ciudadanía, Sartori responde que los impuestos pagan los servicios pero no compran los derechos (Cfr. SARTORI, Giovanni, *op. cit.*, p. p. 107–122).

primeras migraciones forzosas³³⁹. El riesgo para las democracias del siglo XXI es el etnocentrismo que, como afirma MELLOTTI, esconde su miedo a la diversidad en un argumento universalista³⁴⁰. El racismo europeo³⁴¹ ha dejado de ser cotidiano para ser “*estructural e institucional*”³⁴² [...] *intolerancia, xenofobia, etnofobia y racismo*”³⁴³.

RUSCONI subraya que la imposibilidad de reconocer un *status social* a los extranjeros sería una: “[...] *tolerancia represiva*” y que, “*xenofobia sería la oposición de principio a toda forma de naturalización y por ende de mezcla étnica sobre la base de motivaciones culturales (no biológico–radicales) que se declaran legítimas en cuanto recíprocas [...]*”³⁴⁴.

³³⁹ Históricamente América se ha preocupado de integrar nacionalidades, Europa, con la ciudadanía social, de integrar ricos y pobres. Durante dos siglos Europa exportó inmigrantes, hoy en día, los importa. La tesis de Sartori es que, durante la colonización, el mundo ofrecía espacios de población y que las ocupaciones, al menos da a entender, fueron, pacíficas y ordenadamente, recibidas. La inmigración para Europa, al principio, gracias a los subsidios y al alto padrón de vida de la población, hacía viable la ocupación de puestos de trabajos humildes, degradantes y pesados, que los europeos no estaban dispuestos a hacer. En la actualidad, los inmigrantes provienen de poblaciones agrícolas, de poblaciones urbanas hambrientas a causa de la explosión poblacional, o simplemente, a causa de la incompetencia del Estado de limitar la entrada de estos inmigrantes (Cfr. *Ibidem*, p.p. 109/111).

Para SCHUCK la integración de los inmigrantes en la sociedad norteamericana constituyó un valor importante y compartido por los americanos. Esta integración propició que los inmigrantes pudieran seguir sus planes de vida. La integración para el autor es asimilación, y el aislamiento defendido por los multiculturalistas representaría una “*derrota trágica en las aspiraciones de los miembros del grupo en cuestión*” (SCHUCK, Peter. “*Estructuras institucionales y políticas que facilitan la asimilación de los inmigrantes*” En: Cfr. GARGARELLA, Roberto, *op. cit.*, p. 209).

³⁴⁰ Cfr. MELOTTI, en JAVIER DE LUCAS, F., *op. cit.*, p. 77.

³⁴¹ Cfr. JAVIER DE LUCAS, F. *op. cit.*, p. 39.

³⁴² El racismo biológico – superioridad de una raza sobre las otras – es rechazado por todos. Ya el racismo cultural y étnico mantiene sus raíces institucionales –políticas de exclusión– y particulares –tratamientos dados a los inmigrantes– (Cfr. JAVIER DE LUCAS, F., *ibidem*, p. 103).

³⁴³ Este miedo aparente, que J. de Lucas, llama “*virulencia*” tiene, en su opinión, tres factores: 1. por las contradicciones que siempre estuvieran presentes en la elaboración de un proyecto de Europa que, en los días de hoy, no está basado en la solidaridad y en la democracia; 2. los constantes y voluminosos movimientos migratorios, que incluyen al este europeo y a la URSS y, sobre todo, 3. la incapacidad de la política tradicional de responder a estos problemas. “*Dicho de otro modo: el mejor argumento de la retórica nacionalista exclusivista, es de nuevo el horror al vacío, a la nada, por la inexistencia de propuestas que hagan frente a esta situación*” (Cfr. JAVIER DE LUCAS, F. *op. cit.*, p. 40).

³⁴⁴ Cfr. RUSCONI, en JAVIER DE LUCAS, F., *op. cit.*, p. 40.

El artículo 1.1 del Convenio Internacional de 21 de diciembre de 1965 establece el concepto de racismo, en los siguientes términos: el disfrute de los derechos humanos y libertades fundamentales en la vida pública, no puede sufrir distinciones, por principio de igualdad, en razón de la raza, del color, del idioma o del origen nacional o étnico³⁴⁵. JAVIER DE LUCAS sigue la topología de MANCONI y establece tres tipos de racismo: a) “*racismo adicional*” que es representado por la identificación física de la diferencias, la acción producida es al mismo tiempo negativa y positiva, es decir, se discrimina y se produce la discriminación; b) “*racismo concurrente o de competencia*” que es proyectado sobre el inmigrante y se traduce en la defensa del territorio nacional y c) “*racismo cultural*” que se produce a partir del etnocentrismo y de la superioridad cultural y ética, es decir, las cuestiones racistas se proyectan no sólo en el ámbito individual sino también, en el ámbito colectivo y normativo³⁴⁶ y su proyección se da en tres órdenes, como afirman HOGAN y FERGUSON, en el orden económico, político y jurídico³⁴⁷. La lucha de la mayoría contra la minoría está pautada por la incapacidad de aceptar al otro.

La globalización está lejos de significar un proceso homogéneo de planificación cultural y económica. Al contrario, la creación de espacios transnacionales agudiza las diferencias, amplía el contenido de contradicciones y

³⁴⁵ Manconi añade, “[...] *racismo es toda actitud ofensiva y/o discriminatoria respecto a una categoría de individuos clasificada con arreglo a su procedencia territorial ya su identidad étnica o racial*. Es decir, el racismo es *discriminación y violencia persecutoria [...]*” (Cfr. MANCONI, en JAVIER DE LUCAS, F., *ibidem*).

³⁴⁶ *Ibidem*, p. p. 40–42.

³⁴⁷ Cfr. FERGUSON y HOGAN, en MANCONI, en JAVIER DE LUCAS, F., *op.cit.*, p. 43.

crea una sociedad estratificada con problemas casi insalvables, como por ejemplo, la relación entre “*la riqueza y la pobreza locales y el capitalismo sin trabajo*”³⁴⁸.

La intención era importar mano de obra –solitaria– y nos encontramos con el individuo, con su familia, con sus raíces, con su cultura, con la diferencia. Para JAVIER DE LUCAS, los movimiento migratorios son ricos desde el punto de vista de la construcción de nuevas culturas –intercambios culturales y educacionales–, la complejidad social producida aumenta las zonas de conflicto con respecto a quien colabora con la constitución de la realidad social. Cualquier respuesta que se quiera dar a los derechos de los inmigrantes debe proceder de los derechos humanos, es decir, la garantía de reagrupamiento familiar, de igualdad en materia de derechos económicos, sociales y laborales, permiso de residencia, políticas de protección contra los actos practicados por xenofobia o racismo, en definitiva, Europa debe continuar siendo un lugar de acogida³⁴⁹. El objetivo es integrar y no asimilar³⁵⁰ –que es lo mismo que sustraer rasgos de identificación y producir aculturación– a los extranjeros. Integrar significa, al menos, equiparar en el reconocimiento jurídico³⁵¹.

³⁴⁸ Cfr. BECK, Ulrich, *op. cit.*, p.p. 55–56.

³⁴⁹ Cfr. JAVIER DE LUCAS, F., *op. cit.*, p.95–96.

³⁵⁰ Para F. GARCIA, el modelo de ciudadanía se basa en el hombre que pertenece a un Estado nacional. JAVIER DE LUCAS nos propone una nueva relación ciudadano–extranjero que abandone la asimilación por la integración. Es decir, equipara al extranjero en la distribución y reconocimiento de derechos, reconoce la igualdad en la diferencia. Esto debe ser hacerse por razones de carácter moral, político y socioeconómico, es decir, debe guiar el proceso en principios de equiparación y no de discriminación. Los derechos básicos deben desvincularse del Estado nacional. Sin embargo, ello no significa reconocer la ciudadanía cosmopolita, que es un concepto no pensado, no entendido y no deseado por la Europa (Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio, *op. cit.*, p. p. 51–52).

³⁵¹ Cfr. JAVIER DE LUCAS, F., *op. cit.*, p.37.

El proyecto europeo debe ser un proyecto comprometido con la multiétnicidad y la multiculturalidad³⁵², con respecto a una igualdad jurídica y de participación en la vida pública que permite al inmigrante participar en la solidaridad, en el vínculo social y en la autorrealización, sin que la asimilación sea utilizada pero, respaldando siempre la diversidad. Cultivar la política social-liberal en razón de los derechos fundamentales y no en razón de la nacionalidad³⁵³. Europa tiene que crear un proyecto para el próximo siglo, es decir, una nueva noción de ciudadanía, de derechos, cosmopolita³⁵⁴, que incluya a todos y no solamente a los europeos. Un proyecto basado en un encuentro de los pueblos. Europa ha cultivado a lo largo de su historia un concepto de cultura “*como encuentro, de las libertades como claves de la democracia, de la humanidad como ideal del universalismo de los derechos*”³⁵⁵.

Existe una cierta noción de Europa, de una realidad cultural que es el resultado de una historia, de tradiciones, de una forma de vivir y de ver la vida,

³⁵² SARTORI no concuerda. Para el autor, la identidad europea surge del interculturalismo y la identidad occidental de nuestro ser occidentales. Para Sartori el multiculturalismo lleva a la balcanización, al aldeanismo y el interculturalismo lleva a Europa. Hay distinciones en la discusión americana y en la europea. Los americanos tienen que resolver problemas de minorías internas, los europeos tienen que salvar su Estado-Nación de la amenaza de culturas externas y extrañas, es decir, el peligro está en salvar la identidad de los anfitriones (Cfr. SARTORI, Giovanni, *op. cit.*, p.p. 128-130).

³⁵³ Cfr. JAVIER DE LUCAS, F., *op. cit.*, p. 97.

³⁵⁴ Nuevamente, con el ánimo de presentar una opinión discrepante, Sartori expone su crítica. El principio de la ciudadanía produce ciudadanos iguales, lo que significa decir que la ciudadanía presupone la neutralidad del Estado con respecto a la identidad cultural y étnica. Esta tesis es válida para el Estado-Nacional pero no en uno multinacional. Lo que caracteriza el Estado Nacional es su estructura liberal-constitucional. Para SARTORI, la crisis de la ciudadanía no está relacionada con la crisis del Estado-Nación. Estamos de acuerdo en que el status de los ciudadanos surge con los derechos civiles, políticos y sociales. Con la revolución francesa surgen los derechos humanos y los derechos de los ciudadanos. La diferencia en que se basa la argumentación de SARTORI está entre los derechos y los privilegios. Los segundos solamente se convertirían en los primeros, si llegasen a ser iguales y se extendiesen a todos. De ahí el porque Sartori entiende que los derechos diferenciados son privilegios fundados en la racionalidad europea por modismos importados. Así, atribuir un plus de derechos a un determinado grupo, en razón de su origen cultural es tribalizar el derecho, o incluso desintegrar la sociedad (Cfr. SARTORI, Giovanni, *op. cit.*, p. p. 99-105).

³⁵⁵ Cfr. JAVIER DE LUCAS, F., *op. cit.*, p.p. 11-13.

de valores y morales, en definitiva, existe un pensamiento europeo que está relacionado con las ideas del humanismo occidental³⁵⁶.

2.4.4 Ciudadanía Cosmopolita. La ciudadanía como bien primario

Un régimen de injusticia suscita por un lado “*la necesidad de restablecer la justicia política*” y por otro el deseo “*de un cambio de mentalidad*” que sea capaz de restablecer relaciones democráticas³⁵⁷. En este proceso de superación de las injusticias la ciudadanía ejerce un papel fundamental. La ciudadanía, vista como bien primario, apartada de la idea de nacionalidad, comunidad o grupo, puede significar la inclusión de todos los actores sociales, sean aquellos europeos, africanos, americanos, asiáticos, árabes y, finalmente, extracomunitario. La perspectiva cosmopolita³⁵⁸ está relacionada con la lealtad

³⁵⁶ “[...] *humanidad es un concepto filosófico con un mínimo denominador común que engloba a todos los grupos entre si. Esta idea es la base de los derechos fundamentales [...]*” p.p. 54-55. (Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio, *op. cit.*, p. 45).

³⁵⁷ Cfr. HABERMAS, Jürgen, *op. cit.*, p. 78.

³⁵⁸ Los estoicos ya se referían al “*kosmou politês*” o ciudadano del mundo, atribuyendo a cada uno dos comunidades: la local – donde nacemos – y la comunidad de deliberación y de las aspiraciones – que es mayor y más inherente. Para Plutarco “*debemos considerar a todos los seres humanos como nuestros conciudadanos y convecinos*”. (ESTÓICOS/PLUTARCO, en NUSSBAUM, Marta C.(org.) *Los límites del patriotismo – identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial*”. Traducción Carmel Castells. Barcelona: Paidós Ibérica, 1999, p. 17).

Tal vez el concepto de ciudadanía cosmopolita resulta excesivamente abierto, es decir, admite varias y diversas interpretaciones. Precisamente, la definición de la ciudadanía cosmopolita ha sido uno de los objetivos y finalidades que nos hemos propuesto con este trabajo. Nuestra opción sigue la línea abierta por J. De Lucas y por M. Nussbaum, es decir, lo entendemos como un reconocimiento al hombre de derechos civiles, políticos y sociales, independientemente de donde se ubiquen los hombres. La ciudadanía cosmopolita es un concepto transterritorial, transnacional, universal. Es el reconocimiento de la ciudadanía como bien primario, fundamental. No se trata de un derecho meramente abstracto sino que se pueden ver sus concreciones como en el tema de los derechos de asilo. Ya

común con la humanidad, es decir, respetar con igual valor a todos los miembros de la humanidad³⁵⁹.

En el mundo actual, las naciones obligatoriamente tienen que convivir unas con otras para su propia supervivencia. Esto es una verdad, casi absoluta, si tomamos como ejemplo la cuestión de los recursos naturales, tales como: los energéticos e hídricos. Si de hecho creemos en la máxima de que todos nacen iguales y tienen derechos básicos inalienables, tenemos que pensar en la obligación moral que esta máxima exige, con respecto al resto del mundo. Decisiones políticas y económicas, sistemas normativos de reconocimiento o no de derechos deberían tener en cuenta la vida de todos los seres humanos afectados y observar si los derechos inherentes a los seres humanos, tales como la vida, la libertad, la felicidad y la dignidad son respetados. El cosmopolitismo encierra una defensa intransigente de la humanidad. Una creencia de que ningún nacional o ninguna nacionalidad o cultura, merecen un respeto especial menor que otra³⁶⁰.

El cosmopolita ve al mundo como un espacio suyo. Sin embargo, no deja de contemplar su cultura originaria, su lugar de nacimiento, su patria. Sólo admite la existencia de otras culturas, otras patrias y otros lugares a la vez que admite que a todos les resulta permitido integrarse en el espacio-lugar de otro. Ni siempre el lugar de nacimiento permite el desarrollo de la dignidad de cada ser humano. Es posible, a partir de una ética general –respeto de los derechos humanos– valorar y reconocer las diversas formas de vida social y cultural sin

ha pasado el tiempo en que sólo contemplábamos los derechos fundamentales desde un prisma de pertenencia a un Estado nacional. Hay que aproximarse al concepto de ciudadanía cosmopolita que es real, objetivo y concreto.

³⁵⁹ Cfr. COHEN, Joshua. “Prefacio”. En: NUSSBAUM, Marta C., *op. cit.*, p. 9.

convertirlas en culturas globales homogéneas. Son importantes los pequeños lugares, el Estado por ejemplo, que ejerce políticas necesarias para la satisfacción de las personas. Forma parte de nuestra naturaleza defender y desarrollar los círculos que nos rodean – el Estado, la familia, la calle y la empresa. Lo que los cosmopolitas quieren defender es que todos, indistintamente, tengan un Estado democrático, una comunidad política democrática donde se pueda ser un patriota cosmopolita, con amplias posibilidades de asociación, interna y externa³⁶¹.

La fuerza de los derechos de la ciudadanía está en su universalidad. La autenticidad del concepto de ciudadanía surge exactamente de los diversos accesos necesarios para los bienes fundamentales, de la diversidad de orígenes y presupuesto atendidos, de la variedad de reivindicaciones tanto con respecto a su origen, como a los bienes que deben ser incluidos. DAHENDORF afirma que si la ciudadanía no es mundial entonces es incompleta. *“La idea de exclusión es incompatible con esa noción de la ciudadanía”*³⁶².

El ciudadano cosmopolita es un ciudadano del mundo, y no hay absurdos en esta afirmación si defendemos que los derechos fundamentales no tienen patria o país. Sin embargo, el ciudadano del mundo no extingue al ciudadano nacional. Refugiados, inmigrantes y extranjeros reclaman para sí la universalidad de los derechos de ciudadanía. Su reivindicación no es por asimilación sino por integración. Lo que se postula es una nueva noción de ciudadanía. La propuesta de E. FERNANDEZ GARCIA es la de que si tomamos en serio la universalidad de los

³⁶⁰ Cfr. NUSSBAUM, Marta C., *op. cit.*, p.p. 24–29.

³⁶¹ Cfr. ANTHONY APPIAH, Kwame. “Patriotas Cosmopolitas”. NUSSBAUM, Marta C., *op. cit.*, p.p. 33–42.

³⁶² Cfr. DAHENDORF, JAVIER DE LUCAS, F., *op. cit.*, p. 32.

derechos humanos, debemos desvincularlos de la ciudadanía nacional y conectarlos con la ciudadanía cosmopolita³⁶³. Y podemos decir más. Si tenemos en cuenta el principio de la dignidad humana³⁶⁴, percibimos que ningún ser humano en ninguna parte del planeta puede predicar que posee mayor dignidad que otro.

Para M. NUSSBAUM, el orgullo patriótico³⁶⁵ contraviene los objetivos más dignos del patriotismo; es decir, la construcción de la unidad nacional debe basarse en la moral igualitaria y justa, y cada persona debe comprometerse no sólo con su compatriota sino, con toda la humanidad³⁶⁶. Los valores nacionalistas acaban por dominar los valores y sentimientos universales y

³⁶³ Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusébio, *op. cit.*, p. p. 108–110.

³⁶⁴ La dignidad humana es intrínseca al ser humano. La racionalidad, como característica del ser humano está vinculada, según el art. 1º de la Declaración de 1948, a establecer relaciones de fraternidad con los otros seres humanos. La dignidad, conforme defiende A. E. PÉREZ LUÑO, es la garantía no sólo de la integridad física y moral sino también del desarrollo de la personalidad de cada individuo (Cfr. PÉREZ LUÑO, en FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusébio, *op. cit.*, p. 58). ARTETA aduce que la dignidad es “*un valor eminente del hombre*”, es decir, un bien que está sobre todos los otros (Cfr. ARTETA, en FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusébio, *ibidem*, p. 58).

³⁶⁵ Para M. NUSSBAUM, la comunidad local, la nación, es sólo un accidente, es decir, no debemos permitir que diferencias de nacionalidad, raza, etnia, clase, religión, etc., nos separen de los demás seres humanos. Nuestra lealtad con la humanidad no debe ser otorgada a ninguna forma de gobierno, “*ni a ningún poder temporal*”. La idea debe ser la propuesta por KANT según la cual debemos comportarnos de forma que nuestro respeto “*abarque por igual la dignidad de la razón y la elección moral de todo ser humano*”. La humanidad es nuestra finalidad (Cfr. NUSSBAUM, Marta C., *op. cit.*, p. 18).

M. Nussbaum llega a afirmar que la nacionalidad es “*moralmente irrelevante*”. HIMMELFARB, afirma que la negación de la nacionalidad es también la negación de las ideas de nación y ciudadanía, además de negar toda historia moderna y antigua, basada en estos conceptos (Cfr. HIMMELFARB, Gertrude. “Las ilusiones del cosmopolitismo”. En: NUSSBAUM, Marta C., *op. cit.*, p. 93).

³⁶⁶ La educación cosmopolita ya formaba parte de los argumentos estoicos. La buena educación para ellos era la que permitía una interrelación de conocimientos y comportamientos y era una importante herramienta de nuestro propio conocimiento y de fundamentación de nuestras propias razones. Conociendo otras realidades y modos de vida es posible resolver nuestros propios problemas y, finalmente, no es necesario la renuncia de la comunidad local, porque podemos observarnos a partir de círculos concéntricos, – como la familia – y de círculos más inherentes. Estamos rodeados de comunidades locales, de conciudadanos y de compatriotas, de comunidades étnicas, lingüísticas, históricas, etc. Englobando los círculos de las relaciones que tenemos encontraremos a toda la humanidad. Esta interrelación, entre varias comunidades, debe propiciar una comunidad de diálogo. No podemos olvidar que todo lo que se hace en particular, en cada nación, tiene reflejo de continuidad y hasta de permanencia en todo el mundo, o mejor, se refleja en la humanidad. Conocer la diversidad es conocer alternativas, es confrontarse con una nueva reflexión acerca de nuestra propia concepción de bien y de buena vida, es decir, conocer al otro es una forma eficaz de conocernos a nosotros mismos. Nuestro proyecto de vida no es único, normal y natural y no se adecúa a todas las formas de vida. Nuestras expectativas pueden no significar la expectativa del otro (Cfr. NUSSBAUM, Marta C., *op. cit.*, p.p. 19–23).

substantivos de la justicia. La idea central del cosmopolitismo no es solamente reconocer la universalidad de derechos básicos o los problemas que otros nacionales sufren en sus países. El cosmopolita entiende y percibe que, a pesar de todo, nos encontramos situados geográficamente en el mundo y ligados a una nación; todos compartimos el mundo, y los movimientos humanos, sociales, políticos y económicos afectan a todos, indiscriminadamente³⁶⁷.

Para S. BOK, la discusión cosmopolita nos impone la crítica, no sólo a los males que la lealtad parental, étnica o nacional pueden hacer al mundo como, también, a la hipocresía moral de los discursos universalistas. Algunos defienden que las intervenciones humanitarias para evitar y cohibir la violación de los derechos humanos son prioritarias con respecto a las necesidades nacionales; sin embargo, cada vez que los derechos de los extranjeros exigen considerable escasez de recursos, los críticos tienden a priorizar necesidades familiares y nacionales. En las cuestiones que implican a los inmigrantes, las dos tesis han sido debatidas. El aumento poblacional se ha producido simultáneamente a una perogresiva distribución de renta, en el mundo. Esta diferencia entre los que tiene todo y los que no tienen nada –trabajo, recursos, libertad, etc.– constituye el detonante de todas las discusiones acerca de los derechos humanos. La inmigración puede obedecer a razones políticas pero tampoco puede negarse que es una consecuencia del hambre³⁶⁸.

³⁶⁷ *Ibidem*, p.p. 13–17.

³⁶⁸ Cfr. BOK, Sissela. “De Las Partes al Todo”. En: NUSSBAUM, Marta C., *op. cit.*, p. p. 51–55.

La lealtad cosmopolita no es una lealtad incompatible con la lealtad nacional/patriótica³⁶⁹. Los primeros compromisos éticos que tenemos son con las comunidades más próximas, es decir, con la familia, con los amigos, con el trabajo. Si no conseguimos comprometernos con quien se encuentra más próximo a nosotros, nuestro compromiso con la humanidad es abstracto y falso. Todos deberíamos comprender la inclusión de los principios de libertad, igualdad y justicia social para todos los individuos. Ser reconocido como ciudadano libre e igual de una política democrática debería ser una opción abierta a todos. Deliberar sobre lo que es justo es la virtud central de la ciudadanía democrática y solamente después del ejercicio de este predicado es que podremos avanzar en el sentido de una justicia en todo el mundo³⁷⁰. La justicia debe formar parte de la cultura política³⁷¹.

Ser portador de derechos como libertad, igualdad y dignidad no debe ser una prerrogativa o un privilegio. El problema de reconocimiento de la ciudadanía como bien primario, como subraya WALZER, está “*por un lado, en la confusión entre pertenencia (digamos nacionalidad) y ciudadanía*”. Esta relación produce la exclusión institucional del extranjero. Por otro, la exclusión mercantil,

³⁶⁹ Las sociedades democráticas que estamos tentando crear necesitan de ciudadanos que se identifiquen con ellas. Es necesario creer en un proyecto común que necesita y obtiene el apoyo y la participación para que funcione como democracia. El patriotismo es tan importante como el cosmopolitismo, lo que significa decir que necesitamos de patriotismos más abiertos a la solidaridad universal, contra los más cerrados. TAYLOR, Charles. “Por qué la democracia necesita el patriotismo” (Cfr. NUSSBAUM, Marta C., *op.cit.*, p.p. 145–147).

³⁷⁰ Cfr. GUTMANN, Amy. “Ciudadanía democrática”. En: NUSSBAUM, Marta C., *op. cit.*, p.p.83–89.

³⁷¹ Los derechos humanos son universales en contenido pero la realización depende de un poder particular, es decir, del Estado. Extrañamente, en la discusión sobre derechos humanos, la protección de los mismos siempre se centra en ámbitos internacionales. Nuestra capacidad de perjudicar a otros es mayor con respecto a la capacidad de imaginar y esto compromete, incluso, la tolerancia que tenemos con respecto a los otros. Los otros no responden a una realidad material. Las disposiciones constitucionales están basadas en estrategias imaginarias que definen derechos y deberes independientes de las características de cada individuo (Cfr. SCARRY, Elaine. “La dificultad de imaginar otras gentes”. En: NUSSBAUM, Marta C, *op. cit.*, p.p.123–130).

es decir, la que se opera “*en el interior del grupo*” que predica principios de “*mercado, mérito y necesidad*”³⁷². Si la ciudadanía no se transforma en proyecto de universalidad, quedará anclada en una mera concesión de privilegios, porque apenas atenderá a una parte de lo que llamamos seres humanos³⁷³.

Es en H. ARENDT donde JAVIER DE LUCAS busca la argumentación para la defensa de la ciudadanía como bien primario. El estudio se basa en el derecho de asilo político. Utilizaremos los fundamentos básicos de la teoría de ARENDT para justificar defensa de que es posible tratar los problemas de la inmigración, de tal forma que pueda respetarse la universalidad de los derechos humanos. Pero sólo si tenemos en cuenta, la ciudadanía como bien primario, los fundamentos del derecho de asilo nos remiten a nociones de humanidad –dignidad humana y comunidad– y de solidaridad³⁷⁴. La ciudadanía no es más que la posibilidad de desarrollo de la dignidad humana.

Para H. ARENDT “*el Derecho convierte en iguales a individuos y pueblos diferentes*”³⁷⁵. Solamente la comunidad política –es la comunidad política la que predica a los seres humanos la condición de sujetos de derechos– tiene la posibilidad de proteger a los hombres y, por consiguiente, la ciudadanía cosmopolita garantizaría la libertad y la igualdad entre los hombres, por el simple hecho de proteger sus derechos. La universalidad de los derechos humanos queda comprometida cuando el ser humano queda privado de la posibilidad de manifestar su sola presencia, de tener un lugar en el mundo, privado “*de un*

³⁷² Cfr. WALZER, en JAVIER DE LUCAS, F., 1996, *op. cit.* p.p. 28–29.

³⁷³ Cfr. DAHENDORF, en GELLNER, en JAVIER DE LUCAS, F., *ibidem*, p. 29.

³⁷⁴ Cfr. JAVIER DE LUCAS, F., *op., cit.*, p. 41.

derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada – a pertenecer a la Humanidad”³⁷⁶.

Todos tienen derecho a pertenecer a una comunidad política porque sólo esta inclusión produce protección, es decir, la ciudadanía como bien primario respeta la característica de que todos somos sujetos de derechos. Los principios de protección de las minorías incluyen, en su generalidad, solamente nacionales que componen comunidades políticas dominantes³⁷⁷. Abandonar su lugar de origen significa no sólo perder raíces sino también renunciar a la propia identidad y, sobre todo, perder la protección estatal de su gobierno. Si la ciudadanía es vista como derecho nacional, los extranjeros, expatriados, inmigrantes, exilados, asilados, etc., la pierden en el momento en que dejan sus países. Ser el otro es perder el vínculo con la ley³⁷⁸. La fragilidad de los derechos humanos está exactamente en el considerar como ser humano solamente a las personas que mantienen su *status* político³⁷⁹.

La propuesta de la ciudadanía cosmopolita de NUSSBAUM es la de que las personas interioricen el bienestar de la humanidad para fomentar disposiciones legales y constitucionales. Luchar por la justicia, aunque esto implique costes personales. Considerar a todos iguales significa no diferenciarlos

³⁷⁵ Cfr. ARENDT, en JAVIER DE LUCAS, F., *ibidem*, p.46.

³⁷⁶ *Ibidem*, p.p. 46-48.

³⁷⁷ Cfr. JAVIER DE LUCAS, F., *ibidem*, p.p. 48-49.

³⁷⁸ Cfr. WEIL, en JAVIER DE LUCAS, F., 1996, *op. cit.*, p.p. 52-55.

³⁷⁹ ARENDT no niega la importancia de las declaraciones de derechos sino que subraya su carácter de abstracción, “[...] su retórica, su impotencia frente a la realidad de un mundo que los negaba, para proteger a quienes no eran tutelados por ninguna comunidad política [...]” (Cfr. ARENDT, en JAVIER DE LUCAS, F., *ibidem*, p.p. 56-58).

con respecto a la nacionalidad, raza, credo, género – en este sentido la nacionalidad es irrelevante-. La evolución de la información hace factible que el ciudadano pueda actuar como ciudadano del mundo. A pesar de que el Estado nación sea una unidad política fundamental, es necesario saber qué suerte tenemos por nacer en un determinado país y no en otro. Debemos luchar para que la nacionalidad y la democracia no sean un sortilegio. Nuestra familia y nuestro país tienen el mismo valor e importancia que las otras familias y otros países, simplemente por un principio de igualdad. Tenemos que imponer lo correcto, lo justo, lo bueno. Fomentar la diversidad sin jerarquizar u homogeneizar³⁸⁰.

La ciudadanía cosmopolita pone de manifiesto la necesidad de un mundo donde todos se sientan ciudadanos. El universalismo, originado en el estoicismo y en el cristianismo, brota como una ética humanista plantada en cada ser humano. Tenemos tradiciones y herencias tanto éticas como políticas relacionadas a este humanismo universalista. El cosmopolitismo está presente en el reconocimiento de los derechos de los extranjeros, en una solidaridad internacional capaz de sobrepasar las fronteras. El proyecto de ciudadanía cosmopolita puede convertir al conjunto de los seres humanos en una comunidad, con una causa común. Por tanto, pertenecer a una raza o a una nación es menos importante que perseguir la realización de un proyecto con todos los seres humanos. Es exigencia ética perseguir esta comunidad³⁸¹.

³⁸⁰ Cfr. NUSSBAUM, Marta C., *op. cit.*, p. p. 159–167.

³⁸¹ Cfr. CORTINA, Adela. *Ciudadanos del Mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p.p. 251–253.

La ciudadanía cosmopolita forma parte de una ética global/universal/mundial y, por qué no decir, de una antigua máxima kantiana conocida, tal como es la de que mi actuar puede ser un actuar de cualquier persona, en cualquier parte del mundo, soy sujeto de derechos como cualquier otro sujeto de derechos en cualquier parte del mundo, estando o no bajo la protección de un poder político-institucional. En las consideraciones finales/conclusión, dejaremos claro porqué nuestra opción no es la de la política de la diferencia, de TAYLOR, o la de los derechos diferenciados de KILIMCKA, ni tampoco, la excluyente concepción de ciudadanía enraizada en el modelo Estado–Nación. La ciudadanía cosmopolita representa una defensa radical de los derechos humanos y de la humanidad, no como medio, sino como fin.

CONCLUSIONES

“Nuestras finalidades no nos son impuestas, en el sentido que, en nuestras sociedades individualistas, la ética no se impone imperativamente ni universalmente a cada ciudadano; cada uno tendrá que elegir por sí mismo sus valores y ideales, esto es, practicar la auto-ética....Elegir nuestras finalidades, implica integrarlas profundamente en nuestros espíritus y almas, jamás olvidarlas, jamás renunciar a ellas, aunque perdemos la esperanza de constatar su realización”

(MORIN, *Da Incerteza de Democrática a la Ética Política*, 1997).

- Dejamos constancia de que el término “ciudadanía” es plurívoco, es decir, que admite varias definiciones, dependiendo de la concepción de la que se parta. Ciudadanía liberal, ciudadanía comunitarista y ciudadanía republicana son tres de las principales propuestas que hoy en día se presentan en el panorama filosófico-jurídico.

Los liberales igualitarios presentaban la ciudadanía como una forma de tratar a todas las personas como individuos iguales pero sin olvidar que el pilar sobre el que se asienta la ciudadanía es la libertad. Para los comunitaristas, lo

importante a la hora de configurar un concepto de ciudadanía son los elementos que configuran la pertenencia a un grupo –étnico, religioso– o a una cultura –tradiciones, historia compartida-. La ciudadanía, frente a la multiculturalidad, deja de ser simplemente una concesión de derechos civiles, políticos y sociales por un determinado Estado. El concepto de ciudadanía puede completarse con la idea de ciudadanía diferenciada si en la misma se integran los derechos poliétnicos, los de representación especial y los de autogobierno. La ciudadanía puede ser un foro de superación de diferencias, teniendo como finalidad el bien común de todos los ciudadanos, si tenemos en cuenta que el nivel de modernización de las sociedades puede ser medido, justamente, por el nivel de tolerancia de las personas y de su capacidad de trabajar y convivir con las diferencias. Esta convivencia puede, incluso, identificar grupos e identidades. La ciudadanía predica un nuevo concepto. Un concepto más inclusivo y universal.

En las democracias liberales aprendemos que todo individuo es libre para elaborar su concepto de vida buena, vivirlo de acuerdo con sus convicciones y realizarlo. El individuo liberal conserva la capacidad de valorar racionalmente las concepciones de lo bueno y de lo justo. Para llevar una buena vida es necesario que escojamos los caminos de acuerdo con nuestras propias convicciones y valoraciones, teniendo los recursos necesarios para que no suframos ningún tipo de discriminación, coacción o castigo. Junto a la capacidad de autonomía individual está la libertad de valorar en cada momento, y cuando sea necesario, este estilo de vida o los valores que nos lleven a optar por él, con la posibilidad de cambiar, incluso radicalmente, las opciones que antes hicimos. Autonomía y libertad, principios o capacidades que nos predicen inserción y reconocimiento. Bajo esta

óptica, el liberalismo no sólo permite que sigamos nuestro propio concepto de buena vida, sino que también hace posible que conozcamos otros estilos de vida.

Siguiendo la misma línea de raciocinio, el comprender otras culturas depende, por tanto, de la voluntad –autonomía– y posibilidad –libertad– de cada sujeto. Autores como Rawls afirman que el hecho de dejar nuestro territorio, nuestras expresiones, nuestra lengua, no significa total respeto a una nueva autoridad. La preservación de nuestra cultura es necesaria para que encontremos nuestro verdadero lugar en el mundo y en la sociedad. Los lazos culturales son demasiadamente fuertes y representan, en primera instancia, nuestras concepciones de vida plena. La libertad de que hablamos, no es la del individuo de trascender el trasladarse de su cultura sino la libertad de valorar y elegir las características de su cultura que mejor se adecuan a sus convicciones y a sus ideales de vida plena. Esta idea representa el núcleo de la crítica liberal al comunitarismo, es decir, ninguna finalidad comunitaria –valores de grupos, tradiciones societarias–, está exenta de crítica o es inmune a la actualización y adecuación, esto es, de revisión por parte de sus miembros.

Los comunitaristas, en efecto, trabajan la idea de bien común basada en la adhesión de determinados grupos y subgrupos sociales. Esta adhesión proviene de vínculos constitutivos de los valores de estos grupos. Adhesión y libertad pueden, en este caso, ser valores incompatibles, porque el primero impide la reflexión con respecto a los puntos de discordancia que el individuo tiene con respecto a lo que se configura como tradicional e inmutable en el grupo. Para un análisis democrático, la adhesión implica una restricción de libertad. Impedir la

libertad y la capacidad de valorar las propias creencias es minimizar las capacidades de los individuos y basar sus concepciones de vida plena en dogmas.

Partiendo de la autonomía y la libertad –principios fundamentales en la teoría liberal– es posible permitir que los inmigrantes recreen sus culturas en los países, hacia los cuales emigran, considerando algunas premisas, tales como: combatir las discriminaciones y los prejuicios –cambios en la imagen constante en la historia oficial– y crear un ambiente formal, legal y político de inclusión. Desde el punto de las democracias contemporáneas se hace imprescindible que las culturas aprendan unas de las otras

- Hemos visto que un principio fundamental de las democracias liberales es la igualdad. En este principio se encuentran los argumentos favorables a los derechos diferenciados. Respetar o diferenciar una cultura de otra no significa intentar borrar la cultura minoritaria. Por el contrario, junto con la cultura mayoritaria, ambas deben actuar en pie de igualdad. Los defensores de los derechos diferenciados consideran imprescindible esta colaboración para poder garantizar un mínimo de igualdad entre los individuos. Sin embargo, la viabilidad de las culturas minoritarias puede ser alterada en razón de decisiones políticas y económicas por parte de los miembros de la mayoría.

Para algunos sectores doctrinales, los derechos diferenciados –la representación especial, el derecho de veto, las reivindicaciones territoriales y los derechos lingüísticos– pueden asegurar menor fragilidad y posibilitar a los miembros de las culturas societarias minoritarias un mayor grado de oportunidades. El Estado no puede aliarse con una determinada religión pero puede crear políticas

para la enseñanza de lenguas diversas con respecto a la lengua oficial en el país. En un estado multinacional es imprescindible la acción del gobierno en el sentido de preservar los elementos básicos de las culturas societarias minoritarias. La división de fronteras y/o la división de poderes define, en síntesis, qué grupo nacional ejercerá de forma más competente los poderes políticos del Estado en favor de su cultura. Para otro sector doctrinario, en países poliétnicos y multiculturales, sus miembros deben respetar la diversidad pero, también, y principalmente, deben respetar los diversos enfoques sobre la diversidad.

Por consiguiente, los ciudadanos deben no sólo valorar la *diversidad profunda* sino los grupos étnicos en general. Si los ciudadanos reconocen alguna identidad con los grupos étnicos la perspectiva de mantener la diversidad es mucho mayor. Derechos diferenciados, acción afirmativa, cláusulas de igual protección, legislaciones de proximidad del inmigrante con el nacional son predicadas como una solución pacífica para los conflictos de naturaleza migratoria –étnicos, religiosos– y de naturaleza nacionalista.

Muchos pueblos ven la movilidad social de forma negativa. Los éxodos rurales, el flujo de mano de obra de trabajadores del sur hacia el norte, el inmigrante legal o ilegal, y tantas otras realidades, como en el caso de los asiáticos para el Golfo Pérsico y regiones meridionales que establecen cambios de fronteras que no sirven más que para fomentar la pobreza y no la igualdad. El problema que puede apreciarse en gran parte de los discursos a favor de los derechos diferenciados, fundamentalmente los propuestos por autores como W. Kilimcka, I. Young o CH. Taylor, entre otros, es que desprecian factores importantes que forman parte de las estructuras estatales y sociales de los países receptores. El

primero de estos factores es el de cuestionar la democracia representativa como forma de inclusión de los ciudadanos en los procesos políticos. El segundo factor es el de la relación personal/individual de cada nacional con el extranjero.

Las democracias representativas se enfrentan con la crisis del reconocimiento, es decir, los ciudadanos ya no se ven representados por los actores políticos. El número de grupos organizados por la sociedad civil va creciendo y ganando adeptos, voluntarios y participantes, al contrario de lo que sucede con los afiliados a partidos políticos. Esta visión binaria –Estado X Mercado, Público X Privado– no reconoce lo que está en el medio, es decir, la sociedad civil, la familia y otras instituciones no económicas. En este contexto, buscar soluciones para los conflictos de minorías étnicas en un sistema que ya no funciona, al menos para los nacionales, y sí puede, en cambio, acabar provocando un nuevo conflicto.

- La evolución de la ciudadanía comenzó en la sociedad europea blanca y cristiana, sin divisiones y con la mínima presencia de grupos y minorías religiosas y étnicas. La homogeneización producida por los procesos nacionalistas y por los conflictos mundiales colocó en la misma frontera a grupos distintos de otras nacionalidades. En el caso americano, la mayoría de las sociedades –producto de los procesos de colonización y destrucción de los pueblos indígenas– se fueron forjando con grandes volúmenes de inmigración europea y tráfico de esclavos negros. No podemos olvidar que el mundo fue configurado a partir de movimientos migratorios intensos y de falsas fronteras territoriales. El proceso de colonización y de población de los territorios ocupados produjo la asimilación pero también dio lugar a numerosas escisiones en culturas originarias. Tampoco podemos olvidar la reorganización geográfica mundial que se produce después de la segunda guerra

mundial. La historia política, tanto americana, como europea, está marcada por la asimilación y por la extinción de etnias, culturas y religiones. La globalización y el proceso de comunicación masiva hizo aflorar movimientos culturales que nunca dejaron de existir sino que tan solo estaban adormecidos.

Esta historia construida a partir de la dialéctica del otro –del no civilizado, del aculturado, del no cristiano–, fomentó en los llamados individuos civilizados, judaicos, desarrollados, un sentimiento de superioridad. Es este sentimiento de superioridad y de miedo con respecto al otro lo que impide una relación solidaria y fraterna. El gran problema está, de hecho, en la aceptación, por parte de los nacionales, del extranjero. “Arabofobia” e “Islamofobia” reflejan un fracaso de los intentos de integración y estimulan la propaganda fundamentalista. Sentimientos de los nacionales que interfieren en el reconocimiento de la diferencia. Es la xenofobia y el racismo que limitan, o eliminan, la convivencia entre nacionales y no-nacionales.

Las reivindicaciones de minorías étnicas, culturales y religiosas, siguen una especie de evolución, es decir, primero la asimilación, que no es más que un intento de aceptación – las diferencias son vistas como meros estilos de vida-; después reivindican tolerancia con respecto a sus rasgos distintos y, por último, derechos de apoyo, no de asimilación, sino de reconocimiento de las diferencias. Una organización política basada en la ciudadanía permitiría el desarrollo de estos grupos. El cambio en el concepto de ciudadanía es imprescindible. La “desnacionalización” de la concesión de derechos es el camino más apropiado. Incluir normas en el sistema legal es importante pero la recuperación de una ética global, de una “ética cosmopolita” es fundamental.

Solamente cuando reconocemos en el otro igual dignidad es cuando podemos atribuirle derechos iguales. Nuestro discurso debería comenzar por la defensa de la universalidad de los derechos humanos y por la *ciudadanía como bien primario*.

- La identidad nacional se ha convertido actualmente en un elemento clave para entender la ciudadanía. Identificarse con la nación significa estar, de alguna forma, incluido y protegido. Tiene un sentido de fraternidad y solidaridad con el igual. A estas razones de carácter cultural y psicológico debemos añadir las de carácter económico y geopolítico. La identidad nacional es el presupuesto de identificación colectiva, tanto cultural, como política, como económica y social. El cosmopolitismo no ha mermado ni un ápice la influencia del nacionalismo.

- Cuando nos ocupamos de la satisfacción de derechos de los hombres, -exigencias éticas, cuya finalidad es el hombre-, estamos refiriéndonos a los derechos humanos. Cuando se niegan los derechos humanos, cuando no los respetamos o no reconocemos su carácter de exigibilidad, difícilmente podremos reconocer al propio hombre. El intento de satisfacción de los derechos humanos es al mismo tiempo el intento de reconocimiento del propio hombre.

Si la ciudadanía atribuye al ser humano derechos civiles, políticos y sociales, y si estos derechos le son predicados en nombre del desarrollo de su dignidad humana, la ciudadanía es “un derecho humano fundamental”. Algunos autores apuntan la posible supresión del sujeto de derechos en la postmodernidad, que será absorbido en el tejido de las relaciones superficiales, que no dan lugar al desarrollo humano sino que lo dejan reducido a su mero papel de constructor

económico. En la misma lógica de valoración ontológica del sujeto de derechos, preferimos creer que en la postmodernidad, el proceso de revalorización del sujeto lleva implícita la revalorización de los derechos humanos. Los derechos humanos se convierten en un paradigma clave en la postmodernidad y, sobre ellos es donde defendemos que debe construirse un nuevo sistema jurídico y un nuevo concepto de ciudadanía.

Dada la limitada extensión de nuestro trabajo de investigación hemos optado por prescindir en este estudio de una búsqueda, ya clásica, de definición de los derechos humanos. Nos limitamos a subrayar “Derechos humanos “es una expresión que sintetiza todos los derechos que son debidos al sujeto, de ahí su carácter de universalidad e indispensabilidad. Su incidencia recae en la defensa de la integridad física y mental del sujeto y fundamentalmente, en los medios que viabilizan el desarrollo de su dignidad, como ser humano político, cultural y jurídico. Esta premisa tiene en cuenta la exposición del sujeto en la sociedad en todos los aspectos. El significado de dignidad social puede variar de acuerdo con el contexto histórico, pero podemos afirmar también que está ligado a las nociones de respeto y de posibilidad de crecimiento del ser humano. Defendemos que la reconstrucción de un concepto de ciudadanía cosmopolita debe ser incluyente e inclusiva, capaz de absorber a todos los grupos, a todos los seres humanos, en un único principio: el del bien primario. No ha habido una desaparición de los derechos de ciudadanía sino que se ha producido su redimensionamiento con el objetivo de abarcar a toda la humanidad.

- Consideramos que se hace necesario realizar una autorreflexión/autointerpretación coherente que es posible sólo si nos apropiamos

críticamente a nuestra autobiografía y la asumimos responsablemente. Y no sólo ésta debe hacerse a nivel individual sino también como conciencia colectiva, como apunta Habermas, *sobre todo cuando esa comunidad vive hipotecada por un pasado políticamente criminal... afrontar y aclarar críticamente la propia historia desde la perspectiva de las generaciones implicadas en ella y de las generaciones atrapadas por ella*. Buscar una nueva concepción, sin raíces en el etnocentrismo, en el fundamentalismo religioso y en la Guerra Fría. Fijar un nuevo fundamento/referencial para la generaciones futuras. Un referencial no basado en la nacionalidad o en el origen geográfico sino en el individuo, en los derechos fundamentales. Construir una ciudadanía basada en la solidaridad, en la fraternidad y en la universalidad. Conjuguar verdad, libertad individual y justicia.

La ciudadanía cosmopolita representa la solidaridad –relaciones que ligan a los seres humanos efectivamente- y la cooperación entre los seres humanos hasta el punto de hacer posible la superación de los dilemas en los cuales estamos sumergidos.

No podemos ignorar la existencia de diversos actores en el proceso social. Nuestra mirada no puede ser selectiva cuando nos referimos a seres humanos. La ciudadanía, más que un concepto, es la fundamentación de la inclusión. Ser ciudadano significa formar parte, estar protegido, responsabilizarse. La ciudadanía no puede ser un *status* jurídico, no puede estar relacionada con el lugar de origen o con la suerte. No podemos tener seres humanos privilegiados en el proceso de distribución y reconocimiento de derechos. No podemos separar a los seres humanos en occidentales y orientales, en católicos y musulmanes y basarnos en estos criterios para predicar los derechos. Si nosotros los occidentales nos

sentimos orgullosos de nuestra civilización, tenemos que demostrarlo a la hora de reconocer derechos a los diversos integrantes de la sociedad mundial. Nuestra occidentalidad debe ser traducida por fraternidad, solidaridad y reflexividad. Nuestro mayor patrimonio es el humanismo, es decir, nuestra capacidad de incluir en nuestra racionalidad, el mayor número de relaciones humanas posibles. Nuestro humanismo reivindica un mayor respeto a los seres humanos. Y cuando tenemos que elegir entre nuestro humanismo y nuestro nacionalismo, defendemos que la humanidad debe ocupar siempre el primer lugar.

- La propuesta de investigación para el presente trabajo ha sido pues, la de construir un concepto de *ciudadanía cosmopolita*, no bajo una óptica de universalismo abstracto –solamente como producto del pensamiento– sino como un universalismo concreto, que puede ser entendido como la forma con la que el universalismo se realiza efectivamente en cada uno de los particularismos. La importancia del tema no puede limitarse únicamente a este estudio, que consideramos preliminar e inicial. Ciertamente esta investigación no ha colmado nuestra sed de saber sobre el tema. Por el contrario, ha agudizado nuestro interés en continuar trabajando con estos temas. No consideramos que hemos cerrado puertas sino que hemos abierto muchas que, esperamos que en nuestra futura Tesis Doctoral, podamos acabar de cerrar.

Para abordar estas cuestiones en una investigación profunda y rigurosa científica, entendemos que nos quedan pendientes las siguientes tareas. En primer lugar, un abordaje filosófico-jurídico acerca del particularismo y del universalismo de los derechos de ciudadanía, en cuanto derechos integrantes del propio concepto

de derechos fundamentales. En segundo lugar, una indagación en el concepto de ciudadanía transfronterizo del Tratado de Niza, así como un estudio detallado de la concepción de ciudadanía y del elenco de Derechos fundamentales del, hasta ahora, Proyecto de Constitución Europea. En tercer lugar, un estudio de las declaraciones de los derechos humanos, así como, los protocolos internacionales y la vinculación de los Estados y de las personas. En cuarto lugar, la “desconstrucción” del concepto de ciudadanía estatal -formal- para la “reconstrucción” de un concepto de “ciudadanía cosmopolita” sustancial.

Y aún habría otros muchos temas que desearíamos profundizar en un trabajo posterior pues la dialéctica entre globalización e identidad abre un abanico de interrogantes muy amplio: la persistencia de la ocupación ilegal de territorios palestinos por Israel, la geopolítica del petróleo, las reacciones de las redes terroristas contra la destrucción de la identidad islámica, la guerra de Irak y el cúmulo de conflictos en el mundo islámico hacen pensar que no se trata de un choque de civilizaciones sino más bien de la utilización de símbolos culturales y religiosos al servicio del mantenimiento de un orden geopolítico mundial favorable a los intereses económicos y políticos de los países occidentales.

Reiteramos que este ha sido un trabajo de investigación en el que no hemos podido más que comenzar nuestra particular andadura filosófica por el largo camino que supone introducirse en la temática de la ciudadanía. Este inicial acercamiento, en el que hemos partido de la ciudadanía cosmopolita, nos ha permitido atisbar una larga senda que se va abriendo ante nuestros ojos conforme avanzamos, unas veces claramente y otras, con numerosas sombras pues son

muchos los presupuestos filosóficos, jurídicos, económicos, políticos y éticos que han cambiado en las últimas décadas.

Han surgido nuevos paradigmas, se hace necesario redefinir conceptos, deconstruir unos y reconstruir otros muchos. Tenemos ilusión por continuar trabajando en este tema y poder elaborar una investigación más profunda acerca de los muchos interrogantes que han quedado abiertos.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV. *La multiculturalidad*. Madrid: Consejo General del Poder Judicial, 2002.

AÑÓN ROIG, María José (org.). *El Vínculo Social: Ciudadanía y Cosmopolitismo*. Valencia : Tirant lo Blanch, 2002.

BADILLO O'FARRELL (coord.) *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo*. Madrid: Universidad Internacional de Andalucía/Ediciones Akal, 2003.

BARCELLONA, Pietro. *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*. Traducción Juan-Ramón Capella, Madrid: Editorial Trotta, 1992.

BECK, Ulrich. *¿Qué es la Globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona : Paidós, 1999.

BELLOSO MARTÍN, Nuria. “Un’aprossimazione alla cittadinanza sociale: alcune proposte”. En: *Annali del Seminario Giuridico*. Università di Catania : Giuffrè Editore, Vol.III, 2003, pp.660-743.

“Sociedad plural y sociedad multicultural: nuevas perspectivas”. En: *Revista Jurídica da UniRondon*. Facultades Integradas Cândido Rondon. Cuiabá, nº3, 2002, pp.58-87.

BOBBIO, Norberto. *Estado, governo e sociedade – por uma teoria geral da política*. 4ª Edição. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1992.

A era dos direitos. Brasília : EDUNB, 1996.

CHÁVEZ ARELLANO, María Eugenia. “La Construcción Social de la Identidad: Las Fronteras entre la Tradicción y la Modernidad”. En: Ángel B. Espina (dir). *Antropología en Castilla Y León e Iberoamérica, III – Fronteras*. Salamanca : Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, 2001.

CLOSA, Carlos. “La Ciudadanía Europea: El Estatuto de Un Sujeto Político Inacabado”. EN: LLAMAZARES, Iván y REINARES, Fernando (eds.). *Aspectos Políticos y Sociales de la Integración Europea*. Valencia: Tirant lo Blanch, 1999, pp. 69-92.

CORTINA, Adela. *Ciudadanos del Mundo – hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid : Alianza, 1999.

“Derechos Humanos y Discurso Político”. En: ARNAIZ, Graciano González R. (coord.). *La Condición Humana en La Sociedad Tecnológica*. Madrid: Tecnos, 1999, pp. 36-54.

DAL RI JÚNIOR, Arno. *Cidadania e nacionalidade. Efeitos e perspectivas nacionais – regionais – globais*. Ijuí : Unijuí, 2002.

DWORKIN, Ronald. *Uma Questão de Princípio*. Trad. Luis Carlos Borges. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

O Império do Direito. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio. *Dignidad Humana y Ciudadanía Cosmopolita*. Madrid: Dykinson-Instituto de Derechos humanos Bartolomé de Las Casas-Universidad Carlos III de Madrid, 2001.

GARCÍA AMADO, Juan Antonio (coord.). *El Derecho en la Teoría Social*. Madrid: Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati/Dykinson, 2002.

GARGARELLA, Roberto (org.). *Derecho y grupos desaventajados*. Barcelona : Gedisa, 1999.

GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrôle – o que a globalização está fazendo de nós*. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.

_____ *La tercera vía y sus críticos*. Madrid: Taurus, 2001.

_____ *A estrutura de classes das sociedades avançadas*, tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 2ª Ed. Rio de Janeiro : Zahar, 1997.

_____ *Para Além da Esquerda e da Direita*. Tradução de Álvaro Hattner. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

_____ *As conseqüências da Modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

GESTA LEAL, Rogério y BONESSO de ARAUJO, Luiz Ernani (coords.). *Direitos Sociais & Políticas Públicas – Desafios Contemporâneos – T.II*. Santa Cruz do sul – EDUNISC, 2003.

GESTA LEAL, Rogério. *Teoria do Estado – Cidadania e Poder Político na Modernidade*. Porto Alegre : Livraria do Advogado, 2001.

_____ *Direitos Humanos no Brasil – Desafios à Democracia*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Más Allá el Estado Nacional*. Traducción Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

“¿Como es posible la legitimidad por vía de la Legalidad?”
Trad. de Manuel Jiménez Redondo. En: *Doxa*, vol. 5. *Cuadernos de Filosofía Del Derecho*. Madrid: Prisma, 1989, pp. 21-45.

Teoría de la acción comunicativa. Madrid: Taurus, 1988.

HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução: Berilo Vargas, 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

HELLER, Agnes y FERENC, Fehér. *A Condição Política Pós-Moderna*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1998.

HESPANHA, António Manuel. *Panorama Histórico da Cultura Jurídica Europeia*. Lisboa, Fórum da História, Publicações Europa-América, 1998.

JAVIER DE LUCAS, F. *Puertas que se cierran – Europa como Fortaleza*. Barcelona: Icaria/Antrazyt, 1996.

“Hacia una ciudadanía europea inclusiva. Su extensión a los inmigrantes”. En: *Revista Cidob d’Afers Internacionales*. Barcelona : Fundació CIDOB, 2000.

Europa: ¿Convivir con la diferencia? Racismo, nacionalismo y Derecho de las Minorías. Madrid: Editorial Tecnos, 1992.

JULIOS CAMPUZANOS, Alfonso (de), *La globalización ilustrada. Ciudadanía, Derechos humanos y constitucionalismo*. Madrid: Dykinson-Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas-Universidad Carlos III de Madrid, 2003.

KANT, Emanuel. *Doutrina do Direito*, São Paulo: Ícone, 1993.

-
- Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- KIMLICKA, Will. *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996.
-
- La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Trad. de T. Fernández Aúz y B. Eguibar. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 2003.
- LEVY, J.Tom.. *El multiculturalismo del miedo*. Trad. De A. González Miguel. Madrid: Tecnos, 2000.
- LISÓN ARCAL, Juan Carlos. *La globalización que nos quieren vender. Una visión cultural*. Madrid: Nivola Ediciones, 2003.
- LÓPEZ CALERA, Nicolás (dir.). *Mundialización económica y crisis político-jurídica. Anales de La Cátedra de Francisco Suárez*. Granada: Universidad de Granada, 1999.
-
- Orden Económico Internacional y Derechos Humanos. Anales de La Cátedra de Francisco Suárez*. Granada: Universidad de Granada, 2000.
- MARITAIN, Jaques. *Introducción a los derechos del hombre (UNESCO/1949)*. Traducción M. melken, M. Villegas, M. Frenk, M. Sánchez Santos. Barcelona : Laia, 1973.
- MARSHAL, T.H. e BOTTOMORE, Tom. *Ciudadanía y Clase Social*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- MARTINAZZO, Celso José. *A utopia de Edgar Morin – da complexidade à concidadania planetária*. Ijuí: Unijuí, 2002.

MAZZUCA, Sebastián (director). *Ciudadanía. El debate contemporáneo*. La Política - Revista de Estudios sobre el Estado y la sociedad, n.º.3, Octubre, Barcelona: Paidós, 1997.

MIAILLE, Michel. *Introdução Crítica ao Direito*, Lisboa, 1989

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa : Dom Quixote, 1982.

MORIN, Edgar (e outros). *Ética, Solidariedade e Complexidade*. São Paulo: Palas Athenas, 1998.

NEZAR AlSayyad y CASTELLS, Manuel (Editores), *¿Europa musulmana o Euro-Islam?. Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. Madrid: Alianza, 2003.

NUSSBAUM, Marta C.(org.) *Los limites del patriotismo – identidad, pertenencia y “ciudadania mundial”*. Traducción Carmel Castells. Barcelona : Paidós Ibérica, 1999.

PEÑA, Javier. *La Ciudadanía Hoy: Problemas y Propuestas*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000.

PRIETO SANCHIS, Luis (coord.). *Tolerancia y minorías – problemas jurídicos y políticos*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1996.

PINSKI, Jaime e BASSANESI PINSKI, Carla (orgs.). *História da Cidadania*. São Paulo : Contexto, 2003.

RAWLS, John. *O Direito dos Povos*. Traducción Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____ Liberalismo político. 2ª ed., São Paulo: Ática, 2000.

_____ *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

ROTA, José Antonio Fernández de. “Identidad, Cultura y Frontera en Europa y América”. En: BARRIO, Ángel B. Espina (dir). *Antropología en Castilla Y León e Iberoamérica, III – Fronteras*. Salamanca : Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, 2001, pp. 17-24.

RORTY, Richard (org.). *Cultura y Modernidad*. Barcelona: Kairós, 2001.

RUBIO-CARRACEDO, José; ROSALES, José María y TOSCANO MÉNDEZ, Manuel. *Retos pendientes en ética y política*. Madrid: Trotta, 2002.

_____ *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2000.

RUS RUFINO, Salvador (coord..) *Lecturas sobre el pensamiento jurídico y político de la Europa de las nacionalidades*. León: Universidad de León, 1999.

SARTORI, Giovanni. *La sociedad multiétnica – Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Traducción de Miguel Ruiz de Azúa, Buenos Aires: Taurus, 2001.

SMITH, Anthony D. *La Identidad Nacional*. Trad. de Adela Despujol Ruiz-Jiménez. Madrid: Trama Editorial, 1991

SORIANO DÍAZ, Ramón Luis. *Los derechos de las minorías*. Colección Universitaria, Textos Jurídicos. Sevilla: Editorial MAD, 1999.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: Examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____*As fontes do self : a construção da identidade moderna.* São Paulo: Loyola, 1997.

_____*La Ética de la Autenticidad.* Barcelona: ICE/Paidós, 1994.

THIEBAUT, Carlos. *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja.* Barcelona: Paidós, 1998.

TOLEDO SILVEIRA, Cláudia Maria. “A Evolução Histórica do Conceito de Cidadania”. En: www.jusnavegandi.com.br/Toledo, 2003.

VÁZQUEZ, Rodolfo. *Liberalismo, Estado de Derecho y Minorías.* México: Paidós.

WALZER, Michael. *Pluralismo, Justicia e Igualdad..* México : Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____*Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y de la igualdad.* México : Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____*Das obrigações políticas : ensaios sobre desobediência, guerra e cidadania.* Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

YOUNG, Iris Marion. *La justicia y la política de la diferencia.* Madrid: Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer, 2000.

ZAPATA-BARRERO, Ricard (coord.). *Ciudadanía e Interculturalidad.* Revista *Anthropos*, nº 191. Barcelona: Anthropos, 1999.

_____*Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social.* Libros de La Revista *Anthropos*. Barcelona: Anthropos, 2001.

